

Manfred Frank

Friedrich Karl Forberg – Porträt eines vergessenen Kommilitonen des Novalis

(Auszug aus einer Vorlesung über *Philosophische Grundlagen der Frühromantik*)

Novalis hat von Michaelis 1790 bis Oktober 1791 in Jena studiert, war aber zwischen den Jahren (Tieck meint in seinem Lebensbericht: bis 1792 [NS IV, 552]¹) noch einmal in Jena, um den verehrten Schiller in seiner

¹ Ich zitiere im laufenden Text nach folgenden Siglen:

AA: *Kants gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (Reimer), (später): von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin und Leipzig (später: Berlin, de Gruyter), bisher 29 Bände, Berlin 1900 bzw. 1911 ff.;

Aus Baggesens Briefwechsel: Aus Jens Baggesens Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi. In zwei Theilen [hg. von seinen Söhnen Karl und August Baggesen], Leipzig 1831;

Beyträge: Karl Leonhard Reinhold, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790; Zweyter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend, Jena 1794;

Briefe: Friedrich Carl Forberg, Briefe über die neueste Philosophie, I. Teil in: *PhJ*, Sechsten Bandes Fünftes Heft, 1797, 44-88; II. Teil I. c., Siebenten Bandes Viertes Heft, 1797, 259-272;

Denkwürdigkeiten: Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard, hg. von Karl August Varnhagen von Ense, Stuttgart 1830;

Fragmente aus meinen Papieren: Friedrich Carl Forberg, Fragmente aus meinen Papieren, Jena 1796;

Fundament: Carl Leonhard Reinhold, Ueber das Fundament des philosophischen Wissens, nebst einigen Erläuterungen [von Johann Benjamin Erhard und Friedrich Carl Forberg] über die Theorie des Vorstellungsvermögens, Jena 1791. In Reprographie und ohne die Erläuterungen neu hg. von Wolfgang H. Schrader, Hamburg 1978 (Philosophische Bibliothek Bd. 299);

GA: Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962 ff.;

Krankheit pflegen zu helfen. Novalis hat Vorlesungen belegt bei seinem früheren Hauslehrer Carl Christian Erhard Schmid, hatte aber insbesondere vertrauten Umgang mit Carl Leonhard Reinhold, dem er vielleicht mehr als einmal geschrieben hat, obwohl sich nur sein enthusiastischer Brief vom 5. Oktober 1791 erhalten hat (l. c., 91-98). Im Reinholdkreis schloß er Freundschaft u. a. mit dem Klagenfurter Baron Franz Paul von Herbert, Friedrich Immanuel Niethammer,² insbesondere mit dem herausragenden

Lebenslauf eines Verschollenen: Friedrich Carl Forberg, *Lebenslauf eines Verschollenen*, Hildburghausen u. Meiningen 1840;

KA: Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe* seiner Werke, hg. von Ernst Behler, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1958 ff.;

Niethammer. Korrespondenz: Friedrich Immanuel Niethammer, *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, hg. von Wilhelm Baum, Wien 1995;

NS: Novalis, *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960 ff. ;

PhJ: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Herausgegeben von Friedrich Immanuel Niethammer, Professor der Philosophie in Jena, Neu Strelitz: Michaelis, 1795 ff., ab 1797 unter Beteiligung Johann Gottlieb Fichtes als Mitherausgeber bei Gabler in Jena und Leipzig (zit: römische Zahl Band-, arabische Zahl Heft-Nummer);

SW: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämmtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abteilung Bde 1-10; II. Abteilung Bde 1-4, Stuttgart 1856-61 (die römische Zahl verweist auf die Abtl., die arabischen auf Band- und Seitenzahl, also z. B.: I/7, 356);

WJK: Wilhelm Baum (Hg.), *Weimar-Jena-Klagenfurt. Der Herbert-Kreis und das Geistesleben Kärntens im Zeitalter der Französischen Revolution*, Klagenfurt 1989;

WW: Johann Gottlieb Fichte, *Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971 (Nachdruck der *Nachgelassenen Werke*, Bonn 1834/35 und der *Sämtlichen Werke*, Berlin 1845/46).

- ² Wilhelm Baum hat aufgrund unbekannter Briefe aus dem Varnhagen-Nachlaß der Jagiellonischen Bibliothek in Krakau nachgewiesen, daß auch Novalis zu diesem Kreis gehörte und mit Herbert bis zu seinem Tod in enger Verbindung stand: *Novalis und der Klagenfurter Herbertkreis*, in: *ZfdPh*, 109. Band 1990, Heft 4, 520-529, bes. 527 f. So hat Novalis im Sommer 1798 mit Herbert einen längeren Kuraufenthalt in Teplitz verbracht und noch wenige Wochen vor seinem Tod die Reise zum Freunde ins südliche Klagenfurt geplant, woran ihn freilich die Ärzte hinderten. – Herberts Leben und Einfluß auf die intellektuelle Kultur in Österreich und Jena sind dokumentiert in *WJK*. Vgl. Wilhelm Baum, *Franz Paul von Herbert und die deutsche Geistesgeschichte. Neue Quellenfunde zur Geschichte des Herbertkreises*, in: *Carinthia* I, 180 (1990), 435-486. Wilhelm Baum ist auch der Herausgeber von Friedrich Immanuel Niethammers *Briefwechsel mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, Wien 1995. Wichtige Dokumente bzw. Briefsammlungen dieses Kreises (bisher nur teilweise in Baums *Korrespondenz* integriert) sind Erhards *Denkwürdigkeiten* sowie *Aus Baggesens Briefwechsel* sowie der *Lebenslauf* und weitere Publikationen Forbergs. Wilhelm Baum bereitet gegenwärtig Reinholds *Korrespondenz* mit Forberg, von Herbert, Erhard und Baggesen für den Druck vor; die meisten Originalbriefe sind schon transkribiert und liegen mir vor.

Kopf dieses Kreises: dem Jakobiner Johann Benjamin Erhard, dessen von der Polizei verfolgte Korrespondenz er eine Zeitlang über seinen Namen weiterleiten half und dem er – über seinen einflußreichen Onkel, den späteren Staatsminister von Hardenberg – eine einträgliche Stelle in Ansbach verschaffte. Wir wissen heute, insbesondere durch die Arbeiten des Klagenfurter Herbert-Forschers Wilhelm Baum und die Forschungen des von Dieter Henrich geleiteten Jena-Projekts, daß sich in und bald nach der Zeit von Novalis' Jenaer Studien die Kritik an Reinholds Grundsatzphilosophie vorbereitete. Sie richtete sich gegen Reinholds Überzeugung, ein durch unmittelbare Evidenz einleuchtender Fundamentalsatz, der durch logische Beziehungen zu seinen Folgesätzen diesen ebenfalls Wahrheit und Kohärenz mitteile, sei als ‚Tatsache des Bewußtseins‘ auffindbar und ein so organisiertes Deduktionsprogramm sei überhaupt durchführbar. Erwartbarerweise brachte sich die Gruppe der Reinholdschüler dadurch in Gegensatz zu Fichte, in dessen Wissenschaftslehre man einen noch ehrgeizigeren und noch aussichtsloseren Versuch wiederzuerkennen glaubte, das Reinholdsche Programm einer deduktiv angelegten Fundamentalphilosophie wiederzubeleben. Die Kritik insbesondere Schmidts und Erhards hatte immerhin den Erfolg, daß der alte Kant sich ihr anschloß und die Wissenschaftslehre in seiner berühmten Erklärung (von 1799) verurteilte.³

Weniger bekannt ist, daß unter den Jenaer Grundsatz-Kritikern, mit denen Novalis in nähere Berührung kam, auch Friedrich Karl Forberg sich befand. In einer von der Forschung völlig unbeachtet gebliebenen Stelle seiner Korrespondenz berichtet Novalis seinem Freunde Friedrich Schlegel von Forbergs Besuch (Brief vom 8. 7. 1796 [NS IV, 187, Z. 16 ff. bzw. 23 ff.]):

„Freunde hab ich sonst in der Zeit [beim Kreisamtmann Just in Weißenfels] eigentlich nicht acquirirt, außer dem Kreisamtmann. Aber sonderbarer Weise hab ich, außer Dir, 4 höchst verschiedene Leute gefunden, die nach langer Zeit sich meiner bestens erinnern haben und mich wieder aufsuchten. Der Eine war Manteufel sen. [...]. Der 2te war, Forberg in Jena, der, eben nach sehr langer Unterbrechung unsrer Freundschaft, mir ein Herz voll Zärtlichkeit für mich zeigte. Der dritte war Bolschwing [usw.].“

In einem Fragment vom Frühjahr 1798 bezieht sich Novalis weiterhin auf Forbergs *Briefe* (von 1797), die er mithin gelesen hat, wie Novalis ja überhaupt – siehe die Korrespondenz mit Fr. Schlegel – das *Philosophische Journal* – wenigstens ab 1797 – regelmäßig las (NS II, 543, Nr. 91; vgl. Mähls Kommentar: 774, ad 543, 11 ff., „*vid. Forberg*“). Schon vor 1797 muß er das *PhJ* freilich gekannt haben, denn es gab ja eine Korrespondenz mit Niethammer über seine Mitarbeit in demselben (Mähls

³ *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* vom 7. August 1799, zuerst erschienen im Intelligenzblatt der A. L. Z. Nr. 109 vom 28. August 1799, Sp. 876-878; auch in der *Oberdeutsche[n] Literatur-Zeitung* Stück CXV vom 27. September 1799. In: AA XII, 370 f., vgl. den ausführlichen und nützlichen Kommentar AA XIII, 542-550.

Bericht in *NS II*, 32 f.). Und vielleicht stellen die zu Unrecht so genannten *Fichte-Studien* nichts als die Vorarbeit für eine solche Arbeit dar.

Gerade um die Zeit, da Forberg ihn in Weißenfels besuchte, nämlich im Sommer 1796, hatte Novalis folgende grundsatzskeptische Notiz aufgezeichnet (vgl. Mähls Datierung: l. c., 77 ff. und 89):

Was thu ich, indem ich filosofire? ich denke über einen Grund nach. Dem Filosofiren liegt also ein Streben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde. Grund ist aber nicht Ursache im eigentlichen Sinne – sondern innre Beschaffenheit – Zusammenhang mit dem Ganzen.⁴ Alles Filosofiren muß also bey einem absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Filosofiren eine unendliche Thätigkeit – und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfniß nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde. Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebne Absolute läßt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen.

Dis ließe sich ein absolutes Postulat nennen. Alles Suchen nach *Einem Princip* wär also wie ein Versuch die Quadratur des Zirkels zu finden. / Perpetuum mobile. Stein der Weisen⁵ (*NS II*, 269 f., Nr. 566).

⁴ Novalis scheint eine Art Kohärenztheorie der Wahrheit zu vertreten: vgl. *NS II*, 242, Nr. 445; vgl. bes. auch Friedrich Schlegel: *KA XII*, 78.

⁵ Metaphern, deren sich im selben Kontext auch Hölderlin in seinem Brief an Schiller vom 5. 9. 1795 bedient. Novalis scheint sie in Forbergs *Fragmenten aus meinen Papieren* (Jena, bey J. G. Voigt, 1796) aufgelesen zu haben (74 f.: übrigens ein Zitat Erhards), mit denen er sich auch sonst bekannt zeigt: Vgl. die Übernahme der ‚Anekdote‘ (von 1798) über Platners Selbsteingenommenheit in *NS II*, 567, Nr. 205 aus den *Fragmenten*, 10. Novalis erzählt sie wie folgt: „Platner erzählte, Sonnenfels aus Wien sey auf einer Reise durch Leipzig bey ihm in den Vorlesungen gewesen und habe bey dem Weggehn aus dem Auditorio zu seinem Begleiter gesagt: das ist wahr, Platner spricht vortrefflich. Es kam mir vor, als hört ich mich selbst reden. Und fügte hinzu: denken Sie, was dieser eitle Mensch für eine Praesumption von sich selbst hat.“ In Forbergs Version: „Wie hat Ihnen Herrn ***** Vorlesung gefallen? fragte Jemand den Herrn v o n ***** bey seiner Anwesenheit in ***. / Ungemein – war die Antwort – ich glaubte mich selbst zu hören! / Denken Sie Sich den eiteln Menschen! setzte Herr ***** hinzu, als er diese Antwort einem Dritten erzählte.“ Forberg läßt die Namen aus, die Novalis kennt, der sie – als Student in Leipzig (von Michaelis 1791 – 8. März 1793 – aber aus Platners eigenem Munde gehört haben könnte. Nach einem unbelegten und sicher unrichtigen Zeugnis des Herausgebers (Hans-Joachim Mähl) habe Novalis Forberg als Student in Leipzig kennengelernt (*NS V*, 846). Forberg hat aber nie in Leipzig studiert. Und daß er seinen ihm aus Jena bekannten Kommilitonen Hardenberg dort bei der Durchreise besucht habe, darüber haben wir kein Dokument.

Diese Notiz hat, wie ich im folgenden zeigen werde, eine so genaue Parallele in einem Passus aus Forbergs *Briefen* (I, 66 f.), daß niemand hier wird das Werk eines Zufalls sehen wollen. Überhaupt gibt es zahlreiche Belege für die Reinholdianische Herkunft von Grundtermini, die Novalis verwendet. So seine Rede von der „Szene der Vorstellung“ (Novalis meint: das eigentlich Subjektive der Vorstellung, vgl. *Fichte-Studien* Nr. 477) oder vom Subjekt als „Ursache“ gedacht (im vorhin gegebenen Zitat). Im III. und Schluß-Teil seiner neuen Theorie des Vorstellungsvermögens (1789) hatte Reinhold das ‚absolute Subjekt‘ als die aus der Ursache-Kategorie gebildete Vernunftidee absoluter Selbsttätigkeit gedeutet. Novalis sagt, dieser Begriff sei „nur ein regulativer Begriff, eine Vernunftidee – es wäre also thöricht ihr reale Wirksamkeit beyzulegen. Wir suchen also ein Unding“ (NS II, 255, Nr. 476). Und ein Fragment später sagt er: „Wir denken uns die Vorstellung zu sehr als Vorstellendes, als Thätiges i. e. Bewegtes, caussales – da dies doch nur *Idee* ist“ (I. c., Nr. 477). Noch ein ganz schlagender Beleg: „Alles Suchen nach dem Ersten ist Unsinn – es ist *regulative Idee*“ (I. c., 254, Nr. 472). Auch anderswo neigt Novalis dazu, dem Gedanken der „sogenannten Subjectivität“ als eines ‚freien Faktums‘, nicht mehr – wie Fichte – eine anschauliche Evidenz zugrunde zu legen, sondern ihn auf „die Annahme eines hypothetischen, freyen Satzes“ zu stützen (I. c., 177, Nr. 234, Z. 15 ff.). „[...] ein reines Associationsgesetz scheint mir der oberste Grundsatz seyn zu müssen – ein hypothetischer Satz“ (I. c., Z. 12 ff.).⁶

Wir fassen hier das Bruchstück eines Gesprächszusammenhangs, wie er unter Reinholds ehemaligen Schülern spätestens 1791 in Gang gekommen war. Novalis‘ sog. *Fichte-Studien* und Forbergs *Briefe* sind nur späte Zeugnisse desselben, unterscheiden sich aber von den Anfängen dadurch, daß sie die Früchte jahrelanger Reflexion zu formulieren sich zutrauen.

Dies vorausgeschickt, schwenke ich nun ohne weiteres in eine unveröffentlichte Vorlesung ein, in welcher ich Forbergs eigenständigsten Beitrag zu dieser Diskussion, seinen Kontakt mit Novalis und seine wenig bekannte Lebensgeschichte erzählen werde.

I. Ich möchte im folgenden einen Blick werfen auf Forbergs *Briefe über die neueste Philosophie*, die 1797 in zwei Lieferungen des *Philosophischen Journals* erschienen: im fünften⁷ Heft des sechsten (44-88) und im vierten Heft des siebenten Bandes (259-272; ich werde sie jeweils als *Briefe I* und *Briefe II* zitieren). Forbergs

⁶ Eine erste dem postreinholdianischen Kontext Rechnung tragende Interpretation der *Fichte-Studien* in: Manfred Frank, *Philosophische Grundlagen der Frühromantik*, in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 4. Jahrgang 1994, hg. von Ernst Behler, Jochen Hörisch und Günter Oesterle, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, 37-130.

⁷ Auf dem Umschlagblatt steht fälschlich „Sechsten Bandes Erstes Heft“.

Briefe stehen nämlich – trotz ihrem späten Erscheinen – in der unmittelbaren Tradition der Grundsatz-Zweifel, die gegen 1792 unter Reinholds engsten Schülern aufkamen und dann besonders gegen das Projekt einer Wissenschaftslehre im Fichteschen Sinne gewendet wurden. Da Hölderlin und Novalis einen Schritt weiter wagen in die Spekulation als die Reinholdianer, ist es angebracht, Forbergs Beitrag an dieser Stelle zu charakterisieren. Er verdient es nicht nur wegen seines hohen Niveaus, sondern weil er auch ein Bindeglied darstellt zu den *Fichte-Studien* seines früheren Kommilitonen und Mit-Reinhold-Schülers Novalis, die ihn bis in den Wortlaut angeregt haben.

Zunächst, wie immer, eine biographische Orientierung: Friedrich Carl Forberg wurde am 30. August 1770 „in Meuselwitz, einem hübschen und nahrhaften Marktflecken im Fürstenthum Altenburg“ (*Lebenslauf eines Verschollenen*, 3), geboren als Sohn eines hochgebildeten, besonders in den alten Sprachen versierten Pfarrers. 1786 beginnt er das Theologiestudium in Leipzig, besucht aber auch philosophische Veranstaltungen, u. a. bei Platner. An Michaelis 1788 wechselt er nach Jena, wo er u. a. bei Griesbach und Döderlein Theologie, bei Ulrich und Meiners Philosophie hört. Beide sind dogmatische Gegner der kantischen Philosophie. Und so bedarf es einiges Widerstandes, bis Forberg sich entschließt, Vorlesungen des neuberufenen Kantianers Reinhold zu besuchen, die ihn nach kurzem Widerstreben vorbehaltlos für die Sache der kritischen Philosophie gewinnen (29 f.). Forberg lernt Novalis, Baggesen, die Vettern Creuzer, den Baron von Herbert und Erhard kennen und verkehrt (wie diese) vertraulich in Reinholds Hause, dessen Gattin, Sophie geb. Wieland, es ihm nicht weniger als dem Novalis⁸ angetan hat (30; überhaupt erweist sich Forberg – ganz anders als der Misogyn Erhard – als ein warmherziger und obendrein aufgeklärter Frauenfreund,⁹ der das Recht der Sinnlichkeit nicht minder als das der Bildung für Frauen einklagt: vgl. 21 f., 36, 38 ff., 51, 59). Trotz seiner Einwände gegen die zahlreichen Erschleichungen in Reinholds Deduktionen (so widerlegt er – unter dem Applaus von Aenesidemus-Schulze – den Satz, „daß der Stoff der Vorstellung ein Mannigfaltiges sein müsse“) ist er ein loyaler Reinholdianer und weiß seinen Lehrer im ent-

⁸ Vgl. des Novalis Huldigungsgedicht an Sophie (NS IV, 65, vgl. 750).

⁹ Dieser günstige Eindruck, den die Selbstlebensbeschreibung erregt, vermindert sich etwas, wenn man die *Anthropologische[n] Fragmente* aus den *Fragmente[n] aus meinen Papieren*, Jena 1796, liest. Vgl. etwa 9 und 32.

scheidenden Augenblick wirkungsvoll zu verteidigen, z. B. gegen die Kritik Johann Christoph Schwabs – eine Verteidigung, die Reinhold dem Druck seines *Fundaments* als Anhang beifügte (31 f., 44). Dennoch hält Forberg, seitdem er „die wahre Bedeutung des Kantischen Idealismus“ aus der Lektüre des Originals kennengelernt hat (33), bei fortwährender Freundschaft zu Reinhold, wenig mehr von dessen Philosophie (45). Der Baron von Herbert lädt ihn zu einer Reise nach Klagenfurt ein, wo er vor einem kleinen Kreise „eifrige[r] Demokraten“ und Anti-Aristokraten (37) eine Einführung in Kants Philosophie gibt. Unter den Hörern und Disputanten sind auch zwei Schwestern von Herberts Freund Ignaz von Dreer (eine davon, die philosophisch begabte Babette, hat es Forberg offenbar angetan, und er ist später mit ihr und der zweiten, Ursula, in Briefkontakt geblieben)¹⁰. Die beiden jungen Frauen mußten ihren Kant für die Kurse schwarz einbinden, damit er einem Andachtsbuche gleiche, und zuhause vorgeben, damit zur Messe zu gehen (39). Eine Einladung bei jungen Priesterseminaristen bringt ihn bei der Obrigkeit rasch in den Ruf „neologischer Weisheit“. Man berichtet von der „gefährlichen Anwesenheit eines Ketzers“ an die Wiener Regierung (die später eine Razzia gegen kantianische Jakobiner veranstalten und dabei Teile des Herbertschen Briefwechsels konfiszieren wird). Von Herbert rät dem Freund, nicht erst „eine vielleicht bedenkliche Resolution des Hofes abzuwarten“, und dieser reist schleunigst ab (40). Durch Forberg haben wir eine äußerst lebhaft anschauliche Darstellung des Herbertkreises, auch der freimütigen politischen Einstellung, die dort allgemein herrschte – und schließlich ein rührendes Gemälde von Herberts unglücklich verliebter Schwester Maria (geb. am 6. September 1769), die sich in ihrer Seelennot an den „großen Kant“ wandte, der ihr wirklich antwortete und am 21. Dezember 1792 an Erhard schrieb, dieser möge ihm doch mitteilen, „unter andern wie Fräul: Herbert durch meinen Brief erbauet worden“ (auch wenn

¹⁰ Vgl. Forbergs Brief an Niethammer vom 10. Oktober 1794: „Grüssen Sie die Fräulein Dreer, sagen Sie der B[abette], daß ich Ihr nächstens schreiben würde, und der U[rsula], daß sie sich etwas länger würde gedulden müssen – ich hätte zwar ihren letzten Brief erhalten, allein da sie in demselben meine schwartzze Galle in Anspruch nähme, u. zwar über einen Brief in Anspruch nähme, den ich in der *heitersten* Laune von der Welt geschrieben habe, so würde ich wenigstens eine *Muthwillige* Laune abwarten müssen, bevor ich es wagen könnte einen Brief zu schreiben, der das Glück hätte, ihr zu gefallen“ (in: Peter Struck, *Zwei Briefe Friedrich Carl Forbergs aus dem Jahr 1794*, in: *Jahrbuch der Coburger Landesstiftung*, 39, Dez. 1994, 45-60, hier: 52).

ihm der strenge Erhard den Fall herber und nüchterner auseinanderetzte).¹¹ Schließlich hat sich die Unglückliche doch umgebracht; vermutlich hat sie sich in der Nähe der Hollenburg am 23. Mai 1803 in der Drau ertränkt, so wie ihr Bruder 1811 durch Freitod endete, „durch die fürchterlichen Schmerzen einer vieljährigen Bleikolik, die er sich durch Arbeit in seiner [Bleiweiß-]Fabrik zugezogen, in Verzweiflung gebracht“ (41 f.).

Forberg hat seinem Lehrer Reinhold über seinen Klagenfurt-Aufenthalt in bewegten Worten erzählt (Meuselwitz, den 28. September 1791) und dort auch eine hommage an den Herbertkreis (mit einem allgemeineren Raisonnement über Freundschaft, kritische Philosophie, Aufklärung und Religion) niedergelegt, die ich Ihnen nicht vorenthalten will:

In den letzten 3-4 Wochen bin ich in Klagenfurt ganz mismuthig über die unvermeidliche Trennung gewesen, welche mich vom dem Kreyße der Vortrefflichen scheiden sollte. Ich bin völlig überzeugt, daß das herbertische hauß vielleicht in ganz Deutschland Wenige seines gleichen finde und daß dasselbe der lebendigste Beweis für den Wohlthätigen Einfluß sey, Welchen die Kritische Philosophie nicht blos auf den Kopf, sondern hauptsächlich auch auf das herz ihrer Verehrer äußert. Die Frömmigkeit ist aus diesem hause verbannt, Aber sie hat der Sittlichkeit Platz gemacht, Welcher Alle in Worten und handlungen mit unaussprechlicher Ehrfurcht huldigen. Die Moralität scheint selbst an Achtung zu gewinnen, Wenn man im Zirckel moralischer Menschen lebt – und auch in dieser Rücksicht habe ich dem Aufenthalte in Klagenfurt unendlich Viel zu verdanken! Der Kontrast, den die Weißheit Eines hauses mit der Dummheit Aller übrigen macht, Kann für die letztern nicht Anders, Als von ungemein Wohlthätigen Folgen seyn. Die Nacht des Aberglaubens muß in eben dem Verhältnisse schwärzer und grausender erscheinen, in welchem sie dem Sonnenlichte der Wahrheit näher ist; und die Fesseln der Kirche müssen um desto erdrückender werden, je öffter man die Freiheit und den Frohen Muth derie-

¹¹ Vgl. AA XI, 271 f. Maria hatte sich in Herberts (ebenso freiheitlich und Kant-freundlich eingestellten) Freund Ignaz von Dreer verliebt, ihm aber aus Furcht, das seine zu verlieren, ein früheres Liebesverhältnis verschwiegen, in dem sie sich freilich betrogen gefühlt hatte. Bei der Lektüre der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* war sie auf Kants unbedingtes Verbot der Lüge und des Selbstmordes gestoßen. Und da ihres Freundes Liebe sich in distanzierte Freundschaft verwandelt hatte, ruft sie zum „große[n] Kant“ „wie ein Gläubiger zu seinem Gott um Hilf, um Trost oder um Bescheid zum Tod“. – Weitere Briefe Marias an Kant vom Januar 1793 (400 ff.) und von Anfang Januar 1794 (484 ff.). Vgl. ferner Erhards Korrespondenz mit Kant: 399, Z. 20-3; 407 f., 411, Z. 21 ff. Der Entwurf von Kants Schreiben: l. c., 331 ff. Aus Kants Brief an Reinhold vom 7. Mai 1793 (l. c., 432 u.) geht aber hervor, daß er seinerseits mehr als einmal an „Fräulein Herbert“ (und an ihren Bruder) geschrieben hat.

nigen vor Augen sieht, die sie zerbrochen haben. Ein großer Theil der Jugend huldigt daher – im Verborgnen – der Vernunft und der Philosophie!, und zwar mit einem Eifer, der selbst die Gefahren nicht scheuet, Welche den Ausweg aus dem Reiche der Finsterniß begleiten; und der Enthusiasmus für das Studium der Kritischen Philosophie ist vielleicht noch stärker als bey uns (der Intension, aber freilich nicht der Extension nach), Weil das/ Bedürfnis einer bessern Religion ungleich dringender ist. – Die protestantische Religion scheint fehlerfrey, Wenn man sie mit der Unfehlbaren Vergleicht – und die Menschen selbst scheinen durch den Einfluß der erstern froher, edler und besser zu werden als unter der Tyrannei der letztern, wo der Glaube mit dem Wissen und die Frömmigkeit mit der Tugend unaufhörlich kämpft.¹²

Forberg schlägt – was er sein Leben lang bedauert – Herberths Einladung zu einer Italienreise ab und kehrt über Prag und Leipzig (wo er – so glauben die Kommentatoren des Novalis-Schlegel-Briefwechsels – Novalis wiedergesehen hat) nach Jena zurück. Dort gibt er – an der Seite Reinholds und Schmid, später Fichtes – ab dem 24. Oktober 1791 gut besuchte, „streng an Kant“ (45) orientierte Vorlesungen (über Moralphilosophie, theoretische Philosophie und Anthropologie).¹³ Die Habilitations-Disputation „de aesthetica transcendentali“ wird am 12. September 1792 verteidigt. Im ersten Stück von Fülleborns *Beiträge[n] zur Geschichte der Philosophie* publiziert er einen Aufsatz *Über das bisherige Schicksal der Theorie des Vorstellungs-Vermögens*, rezensiert kritisch Leonhard Creuzers *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens (Über die Gründe und Gesetze freier Handlungen*, 1795 gedruckt). Anonym erschienen 1796 die (damals oft zitierten und für Forbergs Position besonders aufschlußreichen) *Fragmente aus meinen Papieren* (Jena, bey J. G. Voigt) sowie die Abhandlungen *Über die Perfectibilität der Menschengattung und Prüfung des Materialismus*. Letztere nahm Schmid in den 1. Bd. seines *Psychologischen Magazins* (Jena: Cröker, 1796) auf. „Anderes von mir steht in verschiedenen Journalen jener Zeit. Es ist alles und mit Recht vergessen“ (45). Ich hoffe, hier ein wenig zu zeigen, daß Forbergs tapfer verkleinernde Selbsteinschätzung unangemessen ist. Das deutsche Geistesleben kennt wenige Epochen, eigentlich

¹² Von Wilhelm Baum aus dem Nachlaß der Goethe-Schiller-Archivs erstveröffentlicht in: *WJK*, 187 f.

¹³ Forberg zog Niethammer die Studenten und die Lieblingsthemen ab, wie dieser in einem ressentimentgeladenen Brief an Herbert dem Freunde umständlich auseinandersetzt (Brief vom 2. Juni 1794), in: *Niethammer*, 90 ff.

keine andere, in denen Köpfe wie der seine ähnlich fruchtbar gewirkt haben.

Zu Fichte hatte Forberg – als einer der wenigen aus dem Reinhold-Kreis – gute, gar „freundschaftlich[e]“ Beziehungen (47).

Seitdem [Reinhold]d uns verlassen [schreibt er am 7. Dezember 1794], ist seine Philosophie (bey uns wenigstens) Todes verblichen. Von der „Philosophie ohne Beynahmen“ ist jede Spur aus den Köpfen der hier Studirenden verschwunden. An Fichte wird geglaubt, wie niemals an [Reinhold]d geglaubt worden ist. Man versteht jenen freylich noch ungleich weniger als diesen: aber man glaubt dafür auch desto hartnäckiger.¹⁴

Forberg schätzte schon früh Fichtes *Critik aller Offenbarung* (von 1792).¹⁵ Und als Reinhold ihn fragt: „sind Sie nun ein Christ?“ antwortet er:

Wenn das Christenthum, sagte ich, nichts als eine Art philosophischer Moral sein will, so habe ich nie aufgehört ein Christ zu sein, will es aber Offenbarung sein, so fühle ich noch zur / Zeit das empirisch bedingte Bedürfnis nicht, unter dessen Voraussetzung der Glaube daran der Kritik zufolge allein verzeihlich sein soll. Reinhold schwieg und es war davon nie wieder die Rede (*Lebenslauf eines Verschollenen*, 46 f.).

Forberg eilt Fichte bei seiner Ankunft entgegen. Da er „in eine Art Compagnie“ mit dem Buchhändler Gabler getreten war, der von Woche zu Woche bogenweise die *Wissenschaftslehre*, ab 1797 auch das *Philosophische Journal* verlegte, kümmerte er sich wirklich um den fließenden Abfluß der Lieferungen. Zwar sieht er, „daß die Fichtische Philosophie eine ganz andere sei, als die Kantische“, und will – wie Weißhuhn, wie Schmid, wie Hölderlin – über die Bedingungen des „empirischen Bewußtsein[s]“ nicht hinausfragen (48). So verfaßt er 1797, neben anderen Beiträgen fürs *Philosophische Journal*, auch seine *Briefe über die neueste Philosophie*, die Fichtes Grundsatzphilosophie herb, aber fair angreifen.¹⁶ Anders als den armen Schmid hat das Forberg aber keines-

¹⁴ In: *Fragmente aus meinen Papieren*, 62.

¹⁵ Vgl. auch Reinholds emphatischen Brief an Baggesen vom 22. Juni 1792, in dem er nach der Lektüre dieser Schrift, die er Kant zuschreibt, sagt, nun wisse er, „daß O f f e n b a r u n g möglich ist, und inwiefern sie möglich ist“ (*Aus Baggesen's Briefwechsel*, I, 197 ff.).

¹⁶ „Nie wolle das Publicum glauben, daß von beiden Theilen auch nur Ein Wort mit Erbitterung gesprochen werde, das etwa auf der GoldWage der Etiquette als zu schwer befunden werden dürfte! Die Sprache der Ueberzeugung ist nicht die Sprache der Complimente, und es giebt eine Art von Bescheidenheit, die ich bisher noch keinem Schriftsteller mit gutem Gewissen habe verzeihen können. Ich werde meine Irrthümer anerkennen, sobald ich sie einsehe, und ich wüßte

wegs Fichtes Freundschaft gekostet. Im Gegenteil fügte Fichte dem Aufsatz eine kritische, aber ebenso respektvolle „Nacherinnerung“ an (Siebenten Bandes Viertes Heft, 273-281).

Fichte war ein offener gerader Mann, der alles in einer Weise und mit einem/ Blick und Ton sagte, daß man ihm unmöglich zürnen konnte. Was sagen Sie zu meinen Briefen? fragte ich ihn, nachdem er sie gelesen. Es ist nur Schade, war seine Antwort, um das schöne Papier. So heben Sie nur meine Zweifel, sagte ich lächelnd, es ist sehr möglich, daß Sie Recht haben. Mit meiner Deduction der Kategorieen [sic] hingegen [ebenfalls im *Philosophischen Journal* erschienen: VII, 4, 1797] war er vollkommen zufrieden. Er fand darin den innersten Geist seines Systems getreulich dargestellt und erklärte allen Streit zwischen ihm und mir von nun an gänzlich aufgehoben. (52 f.).

Das Porträt Fichtes entspricht dem ausführlicheren, das Forberg schon am 27. Jänner 1795 gezeichnet hatte, indem er Fichte mit seinem Vorgänger verglich:

Das Aeussere unsers Philosophen — Der Grundzug seines Charakters ist die höchste Ehrlichkeit. Ein solcher Charakter weiß gewöhnlich wenig von Delicatesse und Feinheit — in seinen Schriften kommen auch wenige eigentlich schöne Stellen vor: sein Trefflichstes hat immer den Charakter der Größe und der Stärke. Der Ton, in welchem er gewöhnlich spricht, ist schneidend und beleidigend. Auch spricht er eben nicht schön, aber alle seine Worte haben Gewicht, und Schwere. Das liebeiche, anschliessende, hingebende Wesen [Reinhol]ds fehlt ihm ganz. Seine Grundsätze sind streng, und wenig durch Humanität gemildert. Gleichwohl verträgt er, was [Reinhol]d nicht vertrug, Widerspruch, und versteht, was [Reinhol]d eben so wenig verstand, Scherz. Seine Superiorität läßt er nicht so demüthigend empfinden, als [Reinhol]d: wird er aber herausgefordert, so ist er schrecklich. Sein Geist ist ein unruhiger Geist; er dürstet nach Gelegenheit, viel in der Welt zu handeln. —

Fichtens öffentlicher Vortrag fließt nicht so stetig, und lieblich, und sanft dahin, wie der [Reinhol]dische: er rauscht daher, wie ein Gewitter, das sich seines Feuers in einzelnen Schlägen entladet. Er rührt nicht, wie [Reinhol]d, aber er erhebt die Seele. Je/nem sah man es an, daß er gute Menschen machen wollte, dieser will große Menschen machen. [Reinhold]s

überall Niemand, gegen den ich lieber unrecht haben wollte, als Fichte, dessen genialischen Geist das Publicum nur wenig kennt, wenn es ihn nur als Verfasser der Wissenschaftslehre bewundert, und von dem ich mit voller Ueberzeugung wiederhole, was ein berühmter deutscher Schriftsteller von einem noch berühmtem Engländer sagt: „die Kritik beugt sich vor dem Mann, indem sie über sein Gewand vernünftelt; indem man ihm mit den Waffen der Schule einen Sieg abgewinnt, erliegt man unter der Herrlichkeit und Großmacht seines Geistes.“ (*Briefe* I,45; Forberg zitiert Jacobis Wort über Hume, der freilich Schotte war).

Blick war Sanftmuth, und seine Gestalt war Majestät. Fichten's Auge ist strafend, und sein Gang ist trotzig. [Reinhold's] Philosophie war eine ewige Polemik gegen Kantianer und Antikantianer. Fichte will durch die seinige den Geist des Zeitalters leiten: er kennt dessen schwache Seite, drum fasset er ihn von Seiten der Politik. Er besitzt mehr Witz, mehr Scharfsinn, mehr Tiefsinn, mehr Geist, kurz überhaupt mehr Geisteskraft, als [Reinhold]. Seine Phantasie ist nicht blühend, aber energisch und mächtig. Seine Bilder sind nicht reizend, aber sie sind kühn und groß. Er dringt in die innersten Tiefen seines Gegenstandes ein, und schaltet im Reiche der Begriffe mit einer Unbefangenheit herum, welche verräth, daß er in diesem unsichtbaren Lande nicht nur wohnt, sondern herrscht.

Wenn Sie mich fragen, wie sich wohl [Reinhold's] Verdienste um die Philosophie zu denen, die sich Fichte erwirbt, verhalten mögen? so weiß ich Ihnen darauf keine bessere Antwort zu geben, als die: [Reinhold] verhält sich zu Fichte, wie sich Johannes zu Jesus verhielt: wie der Vorläufer zu dem[,] der da kommen soll:/ wie der mahnende Prediger in der Wüsten zu dem Lehrer „mächtig in Thaten und Worten.“¹⁷

Trotz seiner starken Reserve gegen Fichtes mit Intoleranz verbundene Selbst-Überzeugtheit¹⁸ kann sich der Revolutionsfreund und Demokrat Forberg mit Fichtes politisch-moralischen Intuitionen vorbehaltlos identifizieren. Als er seine *Entwicklung des Begriffs der Religion* fürs *Philosophische Journal* (VIII, 1, 1798, 21-46)¹⁹ einreichte (das inzwischen Fichte neben Niethammer als Herausgeber besorgte), fand Fichte es nötig, waghalsige Stellen der Schrift durch Erläuterungen zu entschärfen, die er in einen eigenen Aufsatz *Über den Begriff unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* zusammenfaßte (beide Texte erschienen am 24. Oktober 1798).²⁰

Die Fichtische und meine Abhandlung hätte man vielleicht passiren lassen, denn beide enthielten neben bedenklichen auch manche unbedenkliche[,] selbst fromm lautende Aeußerungen, und mußten überhaupt/ erst

¹⁷ In: *Fragmente aus meinen Papieren*, 71-3.

¹⁸ Vgl. die Reflexion über den Zusammenhang von Intoleranz und Überzeugung l. c., 31.

¹⁹ Schon vorher hatte Forberg seine religionsphilosophischen Gedanken ausgesprochen in dem Aufsatz *Über den Geist des Lutherianismus*, in: *Philosophisches Journal*, Bd. VI, Heft 3, 1797, 215-238. Vgl. auch Forbergs kleine Abhandlung: *Ist es erlaubt, zum Abendmahle zu gehen?*, in: *Neue Theologische Blätter oder Nachrichten, Anfragen und Bemerkungen theologischen Inhalts*, hg. von J. Chr. W. Augusti, Bd. 3, St. 3, Gotha: Perthes, 1800, 350-362.

²⁰ Die Schriften zum sog. Atheismusstreit sind zuletzt 1987 von Werner Röhr unter dem Titel *Appellation an das Publikum ... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99* bei Reclam-Leipzig neu gesammelt und herausgegeben worden.

durchgelesen werden, um das Gift zu entdecken; aber die in jugendlichem Muthwillen von mir angehängten „verfänglichen Fragen“, deren Sinn sich gleich auf den ersten Blick dem flüchtigsten Leser aufdrang, allarmirten, zumal die erste: „ist ein Gott? Antwort: es ist und bleibt ungewiß.“ Der Dresdner Hof ließ jenes Heft des philosophischen Journals confisciren und sieben deutsche Höfe folgten dem Beispiel. Fichte und ich wurden von unsern Landesfürsten wegen der in unsern Aufsätzen enthaltenen atheistischen Aeüßerungen zur Verantwortung gezogen. Ich schrieb auf diese Veranlassung die „Apologie meines angeblichen Atheismus“, die 1799 [bei Perthes in Gotha] im Druck erschien. Fichte gab eine „Appellation an das Publicum über die ihm beigemessenen atheistischen Aeüßerungen“ heraus, und ließ auch seine „gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus“ drucken. Wenn man wie gewöhnlich unter Gott sich ein ausserweltliches, substanzielles, persönliches Wesen vorstellt, das durch Verstand und Willen die Welt geschaffen hat und regiert, so war unsere Lehre allerdings atheistisch, und unsere Ankläger hatten vollkommen Recht. Wir konnten uns gegen die Anklage nur dadurch rechtfertigen, daß wir den Begriff von Gott in einem ganz andern, dem großen Publicum unbegreiflichen Sinn nahmen und in diesem Sinn einen Gott gelten ließen, was wir denn auch thaten, freilich aber niemand von unserer Unschuld überzeugten, wie wir auch, sobald ein/mal von Anklage die Rede war, gar nicht erwarten durften. Es wurde mir ein Verweis zuerkannt, den ich, die Sache aus dem Standpunct der Gegner betrachtend, nicht unbillig fand und mir daher leicht gefallen ließ, um so mehr, als mein gütiger Ephorus, der ihn mir ertheilen sollte, sich seines Auftrags bloß dadurch entledigte, daß er mir das Consistorialrescript zu lesen gab, ohne ein Wort hinzuzusetzen. Fichte aber wollte sich keinen Verweis gefallen lassen, und bot auf den Fall eines Verweises schon im voraus seine Dimission an. Dies nahm man in Weimar übel, und gab ihm mit dem Verweis zugleich seine Dimission. Warum haben Sie das gethan? fragte ich ihn, als ich ihn bald darauf in Jena sprach; Sie konnten so ruhig auf Ihrem Posten bleiben, wie ich auf dem meinigen. Wenn ich Parmenio wäre, antwortete er, so hätte ichs gethan; da ich aber Alexander bin, so konnte ich nicht. Sie haben recht, sagte ich, und im Grunde freue ich mich darüber; Deutschland wird Sie nicht vergessen. – Seitdem sah ich ihn niemals wieder (*Lebenslauf eines Verschollenen*, 53-5).

In Jena neben dem erfolgreicheren Fichte „bei aller Freundschaft“ sich täglich überflüssiger fühlend, erwägt Forberg 1797 eine Reise zu Pestalozzi in die Schweiz, um sich seinem pädagogischen Institut anzuschließen. In Saalfeld macht er Station. Hier ist nicht nur eine Konrektorsstelle am Lyceum vakant, sondern des Bürgermeisters 16jährige Tochter, „die am Tische stand und bügelte, als ich meine Visite machte“ (51), besiegelte sein Schicksal. Er nahm die Stelle an, heiratete die Bürgermeisterstocher, wurde Rektor, blieb seiner neuen Stellung freilich nicht lange froh, da seine

„Heterodoxie“ und „Irrgläubigkeit“ und die Schlagzeilen, die der Atheismus-Prozeß machte, bei Eltern und Schülern Widerstand gegen ihn hervorbringen (56 f.). So nimmt er, auf Einladung des Coburgischen Ministers Kretschmann, eine Stelle als geheimer Sekretär beim herzoglichen Landesministerium in Coburg an: Ihm untersteht das gesamte Schul- und Bildungswesen, später auch die wertvolle, „aus etwa 50 000 Bänden bestehende schöne Bibliothek“ (58). Er findet dort den *Hermaphroditus* des neulateinischen Dichters Antonius Panormita²¹ und gibt ihn 1824, vermehrt um die *Apophoreta de figuris Veneris*, einen detaillierten und sachkundigen Kommentar zu den Liebesstellungen, von denen die alten Schriftsteller berichten, in Coburg heraus, und zwar unter dem Titel *Antonii Panormitae Hermaphroditus. Primus in Germania editit et apophoreta adjecit Frider. Carol. Forbergius. Coburgi sumptibus Meuseliorum. 1824 ([59])*. In der Einleitung „Von den Arten des Geschlechtsgenusses“ erklärt Forberg (und setzt damit seine umfangreichste Monographie in Beziehung zu seinen früheren philosophischen Interessen):

Ich ergriff diesen Zeitverteib zunächst aus Neigung, indem ich eines durch das/ andere ersetzte, da die Philosophie, die ich einst zu meiner Lebensbeschäftigung erwählen wollte, jetzt daniederliegt – oder steht sie vielleicht in Flor, wenn fast jeder Tag neue Systeme hervorsproießen sieht, die schnell wieder untergehen, wenn heutzutage beinahe so viele Philosophien vorhanden sind als es Philosophen gibt, wenn keine Schulen und statt der Gruppen nur noch einzelne Persönlichkeiten zu existieren scheinen? – Dann auch beschäftigte ich mich damit, um denen ein wenig zu raten und zu helfen, die sich in der allzufreien Naivetät der alten Schriftsteller und ihren gewürzten Pikanterien oft nicht zurechtfinden können, und sich über die schamhafte Kürze oder das Stillschweigen der Kommentatoren ärgern. Diese haben freilich für Knaben geschrieben, und niemand wird leugnen, daß sie recht hatten, sich nicht auf umständlichere und ausführlichere Schilderungen schlüpfriger Dinge einzulassen (187 f.).

Das lateinisch geschriebene Handbuch wurde, mit freizügigen Gravuren garniert, 1906 ins Französische übersetzt und ist kürzlich (1994) mit einem Nachwort von Pascal Pia unter dem Titel *Manuel d'érotologie classique* in Paris bei den Editions Joëlle Losfeld neu- aufgelegt und von französischen Zeitungen wie *Libération* (24.

²¹ Eigentlich Antonio degli Beccadelli (1394-1471), an den Fürstenhöfen von Mailand und Neapel Mittelpunkt eines Humanistenkreises. Der *Hermanphroditus* (1432) ist eine Sammlung von etwa 70 elegischen Gedichten meist grobianischen Inhalts.

nov. 1994) und *Le canard enchaîné* (21. déc. 1994) begeistert begrüßt worden. Aber schon früher (1908) war ein lateinischer Nachdruck von Forbergs Edition mit einer deutschen metrischen Übersetzung und der deutschen Wiedergabe der Apophoreta (Nachtisch) erschienen, „besorgt und hg. von Fr. Wolff-Untereichen. Mit einem sexualwissenschaftlichen Kommentar von Dr. Alfred Kind“, Leipzig: Weigel (Privatdruck. o. J.). Von dieser Ausgabe hat die Edition Leipzig 1986 einen Nachdruck veranstaltet unter dem Titel *Antonio Panormita Hermaphroditus mit Apophoreta von Friedrich Carl Forberg*. Kommentiert von Wolfram Körner und Steffen Dietzsch, Hanau: Müller & Kiepenheuer o. J. 1991 erschien sogar im Reclam Verlag Leipzig eine zweibändige lateinisch-deutsche Ausgabe unter dem Titel: Antonio Beccadelli, *Hermaphroditus*. Gleich erfolgreiches Weiterleben läßt sich leider von Forbergs philosophischen Arbeiten nicht berichten. Von einer unveröffentlichten philosophischen Magisterarbeit Peter Strucks abgesehen (*F. C. Forbergs philosophischer Werdegang*, Hannover 1975), hat die Philosophiegeschichte sich seinem Werk nie wieder systematisch zugewendet.²² Forberg starb nach dem „in Folge des Gothaischen Erbanfalls eingetretenen Länderwechsel“, vorübergehend zum Mitglied der Polizeibehörde im herzoglich Sachsen-Meiningischen Dienst gemacht, 1829 mit voller Besoldung in Ruhestand versetzt, in Hildburghausen bei Meiningen am 1. Januar des Revolutionsjahrs 1848, dessen Ereignisse er also nicht mehr mitbekam.

II. In den *Briefen* nun wirft Forberg, wie er sich ausdrückt, „Fichte'n den Handschuh hin, und bitte[t] ihn hiemit öffentlich, denselben aufzunehmen“ (*Briefe* I, 45). Nicht im (idealistischen) „Resultat“, sondern lediglich in der „Methode“ des Philosophierens habe er mit der Wissenschaftslehre zu rechten. Diese verfälsche nämlich Kants kritische Intention in eine neue positive Metaphysik um. Während Kant die Grundfrage aller spekulativen Philosophie, nämlich „warum ist überhaupt Etwas?“, bewußt habe offenlassen wollen, habe Fichte (und Schelling mit ihm) „jene Aufgabe lösen wollen“ (I. c., 46). Gewiß suchen sie das von ihnen so genannte Absolute nicht mehr (wie angeblich Spinoza) im „absolute[n] Ding“, sondern im „absolute[n] Ich“ (47). Aber Dogmatiker und Fichteanistische Kritizisten stimmen doch darin über-

²² Peter Struck führt in seiner Briefe-Edition die wenigen Ausnahmen an. Er verweist dort (S. 56, Anm. 37) selbst auf seine Magister-Dissertation.

ein, daß sie es für „möglich [halten], ein absolutes Princip aller Dinge zu finden“. Sie fragen sich überhaupt nicht mehr (wie Forberg das mit Kant tut), *ob* ein solches Prinzip sich sinnvoll *suchen*, sondern nur noch, *wo* es sich *finden* lasse (48). Und das findet Forberg dogmatisch, weil hier der Erfolg noch vor dem Versuch als erreicht unterstellt ist.

Indes will Forberg „diese beiden Philosophen auf ihrer speculativen Reise ein Paar Schritte begleiten“. Dabei stimmt er zumal Schelling in dessen Überzeugung zu, daß, gesetzt, es gäbe ein Absolutes, dieses nicht in der Sphäre der Dinge zu suchen sei. Denn absolut existieren, heißt ja: ohne eine ihm äußere Ursache, eben schlechterdings und ohne weiteres da sein. Das meinte Jacobis Rede vom Unbedingten: nicht durch anderes bedingt sein — eine Rede, die Schelling bekanntlich auslegt als: sich prinzipiell nicht zu einem Ding machen lassen (vgl. die §§ 2 und bes. 3 von Schellings *Ich*-Schrift, auf die Forberg hier anspielt). Ein unbedingtes Ding wäre dann ein solches, dessen

Daseyn [man] auch in Gedanken nicht aufheben können [müßte], ohne sich selbst zu widersprechen. Allein der Gedanke eines solchen Dinges ist selbst kein möglicher Gedanke; es ist der Gedanke eines Dinges, dessen Aufhebung widersprechend ist, ohne daß doch etwas da ist, dem widersprochen werden könnte (*Briefe* I, 48).

Die Widerlegung des Sinns der Rede von einem absoluten Gegenstand ist also geschenkt. Und nun, räsontiert Forberg weiter, sollte man sich denken, „was unmöglich Etwas seyn kann, das müßte nothwendig Nichts seyn“ (49) — denn ‚nichts‘ bedeutet ‚nicht etwas‘ und ist also die ‚Kontradiktion‘ von ‚etwas‘ (*Briefe* II, 262). Bei Kontradiktionen *muß* eine Position zutreffen, die andere falsch sein. Da Schelling dem Unbedingten nur die Wahl läßt, Etwas oder nicht Etwas zu sein, folgt, daß er das Unbedingte mithin ins Nichts setzt (es gibt übrigens Formulierungen, wo Schelling das wirklich tut)²³. Eine solche Konsequenz käme natürlich einer *reductio ad absurdum* gleich; denn da aus nichts nichts wird, kann das Nichts nicht Urgrund der Dinge (*omnitudo realitatis* oder *ens realissimum*) sein, wie es doch sollte, wenn es höchster Grundsatz der Metaphysik wäre. Andererseits gibt es bei Kontradiktionen *salva logica* kein Drittes, das anstelle der sich aufhebenden Gegensätze zutreffen könnte (l. c.). Und dies

²³ So im § 7 der *Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses* (von 1800). Auch Hölderlin hatte sie in seinem Brief an Hegel vom 26. 1. 1795 fichtekritisch gebraucht.

ist fast schon ein Beweis der „Unmöglichkeit eines absoluten Princip aller Dinge“ (50 o., 53 o.). Womit „der neuesten Philosophie ihr Urtheil gesprochen“ wäre (50; vgl. auch das *Résumé* des Arguments im „Zehnte[n] Brief“ [*Briefe* II, 262 ff.]).

Forberg macht sich nun selbst folgenden Einwand: Der Gegensatz des Etwas und des Nicht-Etwas könnte als konträrer (oder subkonträrer) Gegensatz verstanden werden.²⁴ Das gälte für den

²⁴ Diesen Vorschlag hatte Erhard schon am 22. April 1796 in seinem Brief an Reinhold gemacht, indem er freilich behauptet, Fichte hätte den Gegensatz als logischen (kontradiktorischen) mißverstanden: „Fichte's Philosophie ist der Mühe nicht werth, sich den Kopf über sie zu zerbrechen. Das Ganze gründet sich auf die Behauptung, die Negation logisch genommen sei dem Realen entgegengesetzt, das aber nicht wahr ist; das Nicht-Ich als Verneinung von Ich ist dem Ich nicht realiter entgegengesetzt, denn bloß Verneinung einer Sache wird deßwegen nicht Entgegensetzung, sondern läßt sich auch als das Minimum der Sache ansehen, z. B. Nicht-Bewegung, Ruhe, ist der Bewegung so wenig entgegengesetzt, daß vielmehr die Bewegung davon anfangen muß. Die Herren Philosophen bekümmern sich zu wenig um den Begriff von Negativ und Positiv, und verwechseln ihn, bald mit Assertion und Negation, wie Fichte, bald mit Realität und Negation, wie Schmid in seiner Moral, der übrigens auch die Kategorieen falsch braucht. Grohmann in seinen Beiträgen verwechselt sogar in der Deduktion der Kategorieen Einheit als Reflexionsbegriff mit Einheit als Kategorie“ (*Denkwürdigkeiten*, 418.). Erhard spielt in dem Brief an auf seine Rezension der Drittauflage von C. Chr. E. Schmid's *Versuch einer Moralphilosophie* (in: *A. L. Z.*, Freitags, den 7. Oktober 1796/IV, Nr. 315. Sp. 57-63), in die eine selbst von Schmid (in einer Erklärung im Intelligenzblatt) gerühmte Ausdifferenzierung verschiedener Bedeutungen von ‚Negation‘ eingeblenet war. Erhard unterscheidet einen juristischen Wortgebrauch, wo ‚Negation‘ als ‚Beliebiges‘ einem genau Bestimmten (und insofern ‚Positiven‘) entgegengesetzt ist, von zwei weiteren Verwendungssinnen, einem ‚logischen‘ und einem ‚mathematischen‘. Logisch ist die Negation eine bloße Privation, ein Nur-nichtsetzen von etwas, das unabhängig besteht; mathematisch ist sie die Aufhebung von etwas Bestimmtem und Realem, das damit realiter vernichtet wird (l. c., Sp. 58 f.). ‚Positiv‘ und ‚negativ‘ seien keine Kategorien (wofür Kant die Qualitäten ‚Realität‘ und ‚Negation‘ ansah), sondern Reflexionsbegriffe nach Art von ‚Identität‘ und ‚Differenz‘ (bzw. ‚Einstimmung‘ und ‚Widerstreit‘), insofern sie auf reale Gegenstände angewendet werden (Sp. 60).

Reinholds Antwort (auf Erhards Brief) vom 1. Juni 1796 nimmt Fichte in Schutz: „Auf Ihren Einwurf gegen die Wissenschaftslehre, daß das Fichtische Nicht-Ich als ein logisches Ding, dem Ich als dem Realen keineswegs realiter entgegengesetzt sei, dürfte der Verfasser antworten: Sein Nicht-Ich sei durch ein a b s o l u t e s Setzen, folglich durch dieselbe und in derselben Weise da, wie das I c h selber, daß [das?] alles, was es ist, durchs absolute Setzen ist, – die Thathandlung des absoluten Setzens sei kein D e n k e n, sondern würde von allem Denken vorausgesetzt, das absolut gesuchte Ich und Nicht-Ich machen erst alles Denken, das logische sowohl als das reelle, möglich, und wären das Unbegreifliche, was allem Begreiflichen zum Grunde liege“ (*Denkwürdigkeiten*, 420.). Reinhold hat Erhard aber falsch verstanden, denn der hatte den Gegen-

Fall, daß nicht alles Existierende darum auch ein Etwas, ein Gegenstand ist. Subjekte etwa könnten dasein, ohne darum Objekte zu sein. Alsdann könnten beide Glieder wahr oder beide falsch und mithin ein Drittes der Fall sein (was bei Kontradiktionen unmöglich ist). So haben ja Fichte (im 3. § der *Wissenschaftslehre* und Schelling später, vor allem in den *Weltalter*-Entwürfen) folgende Interpretation des inneren Gegensatzes erwogen, den sie in ihre Formel des Absoluten einzubetten gedachten: A und B (als Termini für die Relata) sind *als* A und *als* B nicht miteinander identisch; aber beide, A und B, können dasselbe X sein (eine Lösung, die später Peter T. Geach ‚relative Identität‘ genannt hat, weil hier zwei Relate nicht schlechterdings und in allen ihren Aspekten, sondern in Bezug auf ein Drittes – einen ‚count term‘ oder ein ‚sortal‘ – identifiziert werden, hinsichtlich dessen sie eins sind). Danach gäbe es keine absolute Identität, sondern Identität wäre relativ zu einem ‚Begriff‘, der das Identitätskriterium bereitstellt. Und dann können zwei verschiedene Termini (A und B) sehr wohl dasselbe X sein, obwohl nicht gilt: ‚A ist ein X und B ist ein X und A=B‘. Also kann zwar A nicht-B sein und umgekehrt B nicht-A. Aber beide können in denselben Prädikationsspielraum (eben X zu sein) fallen (oder zum selben Genus gehören).²⁵

Ein solcher medius terminus wäre nach Fichte und Schelling das sogenannte reine oder absolute Ich: ein Mittleres zwischen Etwas und Nichts²⁶ (*Briefe* I, 51). Nun ist klar, daß, wenn Ich Prinzip sein soll, es bestehen muß – und dann (meint Forberg etwas überstürzt)

satz von Ich und Nicht-Ich ja gerade als einen reellen, aber darum auch nicht kontradiktorischen gedeutet.

Fichte selbst war über diesen Punkt im 3. § der ersten *Wissenschaftslehre* indes ganz entschieden. Indem er fragt: „wie lassen A und –A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben?“ (*WW* I, 108) hat er sich klar für ihre Deutung als subkonträren Gegensatz ausgesprochen. Seine Lösung ist bekanntlich die kantische: Realität und Negation limitieren sich gegenseitig, aber nicht logisch, sondern realiter, so daß die Realität der Negation einigen Raum gleichsam abtritt, d.h. sich auf eine Sphäre einschränkt.

²⁵ Vgl. meine Deutung und Verteidigung dieses Vorschlags in *Identität und Subjektivität*, in: M. F., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991, 79-157. Ferner: Peter Geach, *Reference and Generality*, 2. Aufl. Ithaka, N.Y. 1968 (Kap. 6, „Pronominal Reference: Indefinite Pronouns“, 144-167); *Identity Theory*, in: ders., *Logic Matters*, Oxford 1972, 238-249.

²⁶ Forberg spottet an dieser Stelle und auch sonst mehrfach über die abschätzigen Blicke, die die spekulativen Philosophen auf die Logik werfen – als könne man etwas „aller Logik zum Trotz“ denken (*Briefe* I, 51).

muß es auch ein Etwas sein. Warum sollte es aber zugleich Nichts sein? Die Fichtesche Antwort: „Alles Etwas ist etwas nur *für* ein Ich, das mithin sein Grund ist“, läuft auf einen Paralogismus hinaus. Wenn das Ich nämlich in *einer* Rücksicht tatsächlich als etwas Ungegenständliches sich verhält, muß es darum nicht in *jeder* Hinsicht (oder überhaupt) ungegenständlich sein (52). So könnte das Ich zwar der Erkenntnis-, muß darum aber noch keineswegs der Realgrund der Dinge sein, wie dies Fichte in der Wissenschaftslehre tatsächlich behauptet.²⁷ Forberg vergleicht diese Kontamination mit der Erschleichung des ontologischen Gottesbeweises: So wie man beim Gedanken des allerrealsten Wesens von seinem Existieren nicht ohne Selbstwiderspruch abstrahieren könne, so beim Abstrahieren von allen Gegenständen nicht ohne Selbstwiderspruch vom abstrahierenden Ich (53). Aber so wie Kant gezeigt hat, daß reale Prädikate die Existenz ihres Gegenstandes nicht implizieren, so läßt sich auch zeigen, daß kein Selbstwiderspruch auftritt, wenn ich z. B. an eine Periode der Vorzeit denke, da ich noch nicht existiert habe (54). Ein Selbstwiderspruch tritt nicht auf, wenn ich sage „ich habe einmal (noch) nicht existiert“, sondern erst dann, wenn ich sage „ich denke mich gerade nicht“. Und auch dieser Widerspruch ist nicht logischer Natur, sondern nur kontingent. Das mit „ich“ identifizierte Wesen könnte nicht geboren worden sein oder in einer anderen möglichen Welt gerade nicht denken. Bildet es aktuell diese Äußerung, so begibt es sich in einen performativen, aber nicht in einen logischen Selbstwiderspruch.²⁸ Es tritt auch kein Selbstwiderspruch auf, wenn ich etwas in sich

²⁷ Bekanntlich identifiziert Fichte beide: „*Ideal- und Real-Grund sind im Begriffe der Wirksamkeit* (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Real-Grund vor) *Eins und Ebendasselbe*. Dieser Satz, der den kritischen Idealismus begründet, und durch ihn Idealismus und Realismus vereinigt, will den Menschen nicht eingehen; und dass er ihnen nicht eingehen will, liegt am Mangel der Abstraction“ (*WW* I, 175). Vgl. dazu M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1977, ²1985, 91 ff., bes. 102 im Kontext. Es war nämlich Schleiermacher, der den Real- und den Erkenntnisgrund entflochten und dem Ich nur die Urheberschaft für sein Erkennen, nicht für seinen Bestand zugesprochen hat.

²⁸ Dieser Unterschied ist in Auseinandersetzung mit H. Reichenbach sehr scharf herausgearbeitet worden von Hector-Neri Castañeda, *Indikatoren und Quasi-Indikatoren*, in: ders., *Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie*, Frankfurt/M. 1982, 160-201, hier: 166: „Eine Behauptung, die durch einen normalen Gebrauch des Satzes ‚Ich äußere nichts‘ ausgedrückt wird, ist kontingent: wenn eine Person diesen Satz äußert, so falsifiziert sie die entsprechende Behauptung, doch die Behauptung *hätte*, sogar in einem solchen Fall, wahr sein können. Dagegen sind alle Behauptungen, die ausgedrückt werden durch ‚Die

Widersprüchliches denke (wie etwa einen viereckigen Zirkel); denn der Widerspruch liegt hier im Gehalt des Gedankens, nicht auf der Subjektseite (*Briefe* II, 264 mit Anm.). Fichte, der überhaupt die formale Logik mit schädlichen Konsequenzen für sein Denken verachtet, meint Forberg, kontaminiert beide Sätze:

Aber es ist bloßer Misverstand. Man kann, sagt er, gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken. Nämlich das Wahre davon ist dies: zu allem, was ich denke, *bin* Ich das Denkende. Das aber ist ein armer identischer Satz. Fichte nahm ihn für Eins mit dem: zu allem, was Ich denke, *denke* Ich mich als das Denkende hinzu – ein Satz, der das Gepräge seiner Falschheit an der Stirne trägt (*Briefe* I, 54; vgl. 84).

Da dies Argument für Forbergs Fichte-Kritik tragend, aber doch nicht ganz leicht zu durchschauen ist, sollten wir noch einen Augenblick dabei verweilen. In der Tat hatte Fichte – z. B. im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, die im *Philosophischen Journal* erschienen war – den Satz verteidigt, jedes Bewußtsein von etwas sei seinerseits selbstbewußt. Forberg formuliert ihn um in den analytischen Satz: Wenn ich etwas denke, so *bin* ich im Zustand des Denkens. Die Umformung ist arglos, wie schon Aristoteles gezeigt hatte: Das Prädikat im Satz ‚ich denke‘ läßt sich ohne Bedeutungsmodifikation in ein ‚ist (oder bin) denkend‘ umformulieren, also in eine Wendung mit Copula und Partizip.²⁹ Aber diese Umformulierung *salva significatione* ist nicht identisch mit der Fichteschen, die da sagt, dies im Zustand des Denkens befindliche Wesen *denke* darüberhinaus auch immer, weil notwendig, *daß* es in diesem Zustand ist. Und dieser Satz folgt natürlich nicht aus dem ersten.

Er könnte natürlich trotzdem wahr sein. Um das zu prüfen, muß man sich noch einmal Fichtes Begründung ansehen, wie Forberg sie etwas später (*Briefe* I, 84) rekonstruiert: Wenn ich auch im Denken von allem Inhalt des Denkens abstrahieren könne, so doch nicht davon, daß in jedem Gedanken *ich das Denkende* bin. „Aber warum“, wirft Forberg zu Recht ein, „sollte ich das Denkende mit allem, was es ist und thut, nicht aufheben können, so oft es mir gefällt?“³⁰ Und kommt nicht gerade so Schelling an den Gedanken

Person, die dieses Zeichenereignis äußert, äußert nichts‘ selbst-widersprüchlich: sogar wenn sie niemand behauptet, können sie nicht wahr sein.“

²⁹ *Metaphysik*, 1017a 27–30. Vgl. die vierte von Ernst Tugendhats *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/M., 1976, bes. 56 im Kontext.

³⁰ Gewiß gilt dann für diese Abstraktion (vom Denkenden eines Gedankens), daß sie ihrerseits der Gedanke eines abstrahierenden Ich ist: „Aber was folgt daraus?

seiner absoluten Vernunft? Schließlich schreibt er in der *Darstellung meines Systems der Philosophie*:

Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, / hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu seyn [...] (*SW* I/4, 114 f.; vgl. I/4, 86₂, 87 f. und I/6, § 4, 141 ff., bes. 143).

Forberg würde diesem Gedanken zwar einen anderen Paralogismus vorwerfen (nämlich daß Abstraktion vom denkenden Subjekt das so erzeugte ‚Gedankending‘ noch nicht zu einem unabhängig Seienden macht, wie es das Absolute per definitionem sein soll). Aber mit Schelling hält er die Tatsache, daß Denkinhalte tatsächlich vom ‚Ich denke‘ gedacht werden, für etwas Kontingentes, von dem ich also ohne Selbstwiderspruch jederzeit absehen kann. Fichtes Konfusion bestünde also in der Verwechslung eines Gedankens *de re* mit einem Gedanken *de dicto*. Daß ich faktisch nichts denke, ohne es eben zu denken, impliziert „bei dem Schatten des Aristoteles“ nicht, daß ich auch dieses mein Denken selber noch denken muß: „außer es müsse denn daraus, weil ich denken kann, daß ich nicht denke, folgen, daß ich auch dies nicht denken kann, daß ich nicht denke“ (*Briefe* I, 84).

Also bleibt es dabei: Ich muß allerdings (in einiger Hinsicht) Etwas sein. Und wenn nach wie vor gilt, daß ein Etwas als Kandidat für ein Unbedingtes nicht in Frage kommt, „so kann das [so bestimmte] Ich nicht das Absolute seyn. (...) – die Unmöglichkeit eines absoluten Principes der Dinge stünde noch immer fest – die dagegen gemachte Instanz wäre als nichtig befunden und die Ehre der Logik gerettet worden“ (53 o.).

Ein Ich, das (in einer Weise oder nach einer Seinsart) gegenständlich existiert, könnte nicht absolut sein. Wenn es nun aber doch besteht, so kann es nur empirisch sein. Mit Weißhuhn, Hölderlin und Novalis kann Forberg also sagen: „Von einem absoluten Ich könnte mithin gar nicht die Rede seyn“ (54; vgl. *Briefe* II, 259). „Was Ich ist, ist nie absolut, und was absolut ist, ist nie Ich. Ein absolutes Ich zum Princip alles Seyns zu machen, wäre so viel als das Mögliche aus dem Unmöglichen erklären“ (*Briefe* I, 55).

Weiter nichts, als daß die zweite Abstraction die unzertrennliche Begleiterin der ersten ist. Und ist jene zweite etwa unmöglich? Ich meine nicht“ (*Brief* I, 84). Auch eine beliebige *De-facto*-Iteration der aufeinander bezogenen Abstraktionen erzeugt nicht den Gedanken eines seiner selbst *notwendig bewußten* absoluten Ichs.

Aber wie, so lautet Forbergs nächste Frage, konnte der Paralogismus, der das Ich den Gegenständen entgegengesetzt und ihm doch Existenz zuspricht (58₂), zustandekommen und einigen Schein von Plausibilität auf sich ziehen (56)? Indem man in der denkenden Selbstreflexion bemerkt, daß „Ich, wiefern ich denke, [...] nicht das Gedachte seyn [kann]“ (l. c.). Forberg identifiziert (wie vor ihm Weißhuhn) alle Erlebnisse mit Ereignissen im empirischen Bewußtsein: „[Was] im Bewußtseyn vorkommt, [... ist] eben darum empirisch“ (60). Im empirischen Selbstbewußtsein (Kants innerem Sinn) sind je zwei Erlebnisse (oder Zustände oder Ereignisse) immer durch einen Zeitabstand unterschieden; sie sind, wie Hume sagt, ‚distinct existences‘. Ist nun alles Bewußtsein empirisch, so kann es Gegenstand seiner selbst nie gleichzeitig, sondern nur nachträglich werden. Reflektiere ich also auf mich selbst (einen meiner Zustände), so unterscheide ich ihn von dem reflektierenden Akt. Das heißt, daß ich mich „nicht zugleich denken, und das Denken denken, oder dem Denken zusehen kann“ (56 u.).³¹ So entschwindet mir gerade in der Reflexion der Subjektpol des Aktes und verwandelt sich in ein Gegenständliches.

Nun ist empirisches Bewußtsein – rasonniert Forberg weiter – bestimmt und damit jenem Unbestimmten (Bestimmbaren) entgegengesetzt, als das der spekulative Philosoph sich das Unendliche oder Unbedingte vorstellt. Wenn ich nun aufgefordert werde, im Bewußtsein meines empirischen Ich von allem zu abstrahieren, was daran empirisch, mithin bestimmt ist, verliere ich jedes Kriterium der Rede von einem ‚Ich‘. Denn Ich ist ein bestimmter Gedanke – unterschieden zum Beispiel von ‚du‘, ‚er/sie‘ oder ‚es‘. Soll der Gedanke des Absoluten via abstractionis zustandekommen, so kann er jedenfalls nicht zu einem Ich führen. ‚Absolutes Ich‘ ist vielmehr ein *contradictio in adjecto*. Das hatte auch Erhard in seiner Rezension von Schellings *Ich*-Schrift schon geltend gemacht: „Rec. hat das Unglück, sein eignes Ich als Gegenstand eines objektiven Wissens unbegreiflich zu finden.“³²

³¹ Wie Fichte und Schelling übrigens auch oft und gern betonen (z. B. Fichte: *WW* I, 140 ff., bes. 148 f.; Schelling: *SW* I/3, 403; vgl. 406, 409): Nur weil wir den Blick selbst nicht sehen, kraft dessen uns eine Welt erschlossen ist, können wir diese für unabhängig von uns halten. Allerdings nehmen Fichte und Schelling die intellektuelle Anschauung von dieser Regel aus.

³² Wiederabgedruckt in *Werke* 3 (Historisch-kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I 3), hg. von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs und Hermann Krings, 180.

Der Paralogismus, auf dem das Prinzip der Wissenschaftslehre beruht, kann jetzt so rekonstruiert werden: Aus der richtigen Beobachtung, daß sich das denkende Bewußtsein bei der Selbstreflexion in einen Gegenstand verwandelt, während es sich selbst *als* ungegenständliches Subjekt *nicht hat*, wird nun gefolgert, daß das Ich also ein Un- oder Übergegenständliches ist. Der richtige Schluß wäre aber vielmehr, daß das absolute Ich, eben insofern es sich niemals einem (empirischen) Bewußtsein präsentieren kann (und ein anderes Bewußtsein ist nicht ausweisbar), „ein Undenkbares“, eben „Nichts“ ist (*Briefe* I, 55 u.). Anders gesagt: Fichte ontologisiert ein nicht vors Bewußtsein zu Bringendes, aus keinem anderen Grunde, als *weil* es kein Objekt des Bewußtseins sein kann. Aber daraus, daß ich etwas immer nur als ein B zu fassen bekomme, folgt natürlich nicht die Existenz von Nicht-B (58 f.). Das wäre, wie wenn man sagen wollte:

es giebt ein UrPrincip, jedoch nur insofern, wiefern es keines giebt – es kann von ihm nur insofern die Rede seyn, wiefern von ihm die Rede nicht ist – es ist, wiefern es nicht ist, und ist nicht, wiefern es ist.³³ Lieber Himmel, wenn dies keine Widersprüche sind, so giebt es überall keine (59).

Forberg erwähnt noch eine zweite Strategie seiner ‚Gegner‘, um die Ontologisierung eines Irrealen, wie es das absolute Ich ist, zu rechtfertigen. „Um den Hörnern des Dilemmas auszuweichen“, entweder Etwas oder Nichts zu sein (*Briefe* II, 262), sagt Fichte, dem Ich komme allerdings ein Sein zu. Dies Sein sei aber nicht von der Art des Etwas-Seins. Es sei nicht real, sondern ideal (263). Da Forberg anzunehmen scheint, Gegenständlichkeit sei die einzige Weise, in der Existierendes auftritt,³⁴ erscheint ihm Fichtes Auskunft als eine Variante des oben aufgedeckten Paralogismus: Aus

³³ Wie dies Schelling (1802) in der Tat ausdrückt, fast in einer Paraphrase von Forbergs Rekonstruktion der Genese des Paralogismus: „Jeder ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen; aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verschwindet es ihm. Es umschwebt ihn ewig, aber er kann es nicht fassen [Anspielung natürlich an *KrV* B 404]. Es ist nur da, inwiefern ich es nicht habe, und inwiefern ich es habe, ist es nicht mehr“ (*SW* I/4, 357, Anm. 2). Vgl. I. c. 356 f.: „Suche das An-sich nicht außer dir oder dich außer ihm, so wird es auch/ unmittelbar aufhören bloß f ü r d i c h zu seyn.“ Schelling verrät uns freilich nicht, wie wir das anstellen sollen. Und die „intellektuelle Anschauung“, auf die er verweist, gilt Forberg (wie Weißhuhn, Hölderlin, Sinclair und Novalis) als mit dem Bewußtsein unvermittelbar, also ein leeres Postulat (*Briefe* I, 60).

³⁴ Getreu dem alten Kant, der definitorisch festgesetzt hatte, Wahrgenommenwerden sei der *einzige* Charakter der Wirklichkeit=Dasein=Existenz (*KrV* B 272 f.), wobei er sich, wie wir sahen, die Konsequenz zuzog, auch dem reinen Ich empirischen Charakter zusprechen zu müssen (Anm. B. 422 f.).

der Einsicht, daß der Widerspruch nicht real existieren könnte, folgert er nicht auf sein Nichtsein, sondern auf die Idealität seines Seins. Wie wenn ich sagen wollte, viereckige Kreise existieren nicht in der Realität – zugegeben –, also existieren sie in der Idealität (264).

Man kann zugeben, daß dies eine nicht unelegante Problematisierung der Fichte-Schellingschen Ich-Philosophie ist, wenn man Forberg einige ontologische Prämissen schenkt (vor allem eben die, daß in den Skopus des Existenzquantors prinzipiell nur Gegenstände fallen und daß Gegenstände keine Absoluta sein könnten). Er selbst zieht zwei Konsequenzen: Das Prinzip darf nicht den Namen ‚Ich‘ tragen; und: Mit einem absoluten Grundsatz könnte die Philosophie buchstäblich nichts anfangen. „Sie [Fichte und Schelling] fangen ihre Philosophie damit [sc.: mit ihrem absoluten Princip] an, und ich möchte die meinige lieber damit endigen“ (*Briefe* I, 61). Als eine Idee im kantischen Sinne, als ein Finalgrund hatten es aber schon Reinhold 1792 und Erhard (und ihnen folgend Niethammer und Feuerbach) bestimmt. Forbergs Raisonement liegt also ganz auf der Linie dieser Rekantianisierungsversuche der Philosophie, bevor der absolute Idealismus zum freien Flug abhebt und solche Ansätze eine Zeitlang verdunkelt. Forberg gibt dem Lebensgefühl, das mit der Konzeption des absoluten Grundes als regulativer Idee verbunden ist, humorvoll und doch leidenschaftlich wie folgt Ausdruck:

Zwar schwebt auch mir in meinen schönen Augenblicken die Idee der Unendlichkeit in ihrer ganzen Majestät vor Augen, auch ich versenke mich mit Fichte und Schelling gern in die Abgründe des Unnennbaren; aber ich mag das Unendliche nicht hinter mir haben, es soll nicht in der armen Rolle eines ersten Principis vorbei seyn – da verkleinert es sich unter meinen Händen, da fasse ich das Unfassbare in unerträglicher Nähe, wie ich eine dürre Hypothese fasse – sondern es soll Ideal, fernes, unendlich fernes Ideal seyn, (...) in Ewigkeit erst kommen und werden (61).

Die Ironie abgerechnet, klingt das nachgerade romantisch. Und in der Tat hatte Forberg in seinem *Fragment einer academischen Vorlesung über die Methode des philosophischen Unterrichts* zwar nicht, wie Novalis, die Sehnsucht, aber doch eine verwandte ‚Geistesstimmung‘ als Triebfeder der Philosophie identifiziert: „Der philosophische Geist ist ein Geist der Unzufriedenheit mit dem Gemeinen“ (*Fragmente aus meinen Papieren*, 102):

Was [...] jedem, der Philosophie anfängt zu studiren, vor allen Dingen zu empfehlen ist, ist dieß, daß er sich in diejenige Stimmung des Geistes zu

versetzen suche, in der man seyn muß, wenn man mit Erfolg philosophiren will. Diese Stimmung des Geistes – welche so allgemein als philosophisch anerkannt wird, daß man Menschen bloß um dieser Stimmung willen Philosophen nennt – ist eine Stimmung, in der man unruhig ist über den Zweck seines ganzen Lebens, unzufrieden mit sich, mit der Welt, mit den Menschen, mit seinem Wissen, seinem Thun, Dichten und Trachten; eine Stimmung, in der die Seele strebt, nach etwas Besserem und Höherem, wovon sie doch selbst noch keinen rechten Begriff hat [...] (I. c., 100).

In der Tat hatte Forberg, wie wir wissen, seinem früheren Studienfreund Novalis im Juli 1796 einen Besuch in Weißenfels abgestattet (NS IV, 187, Z. 16 ff. und 23 ff.). Damals hatte Novalis – nach der Datierung der Herausgeber der kritischen Ausgabe (NS II, 89) – gerade eine Überlegung notiert, die fast wörtlich in Forbergs *Briefen* wiederauftaucht und die in die völlig gleiche Richtung blickt (NS II, 269 f., Nr. 566). Was liegt näher als zu vermuten, daß Forberg sie dort aufgeschnappt oder daß beide sich jedenfalls über ihre grundsatzkritischen Konsequenzen erstaunlich einig waren?

Beide definieren die Philosophie als Streben (nicht als Haben) eines absoluten Grundes. Beide halten ihn für nicht gegeben. Beide halten Fichtes possessiven Gestus gegenüber dem Urprinzip für „NichtKantisch“ (sic) (*Briefe* I, 62) – womit sie Fichtes Selbstdeutung widersprechen. „Wenn überall kein absolutes Princip der Dinge zu finden ist“ (63 u.), ist darum das Trachten noch keinesfalls diskreditiert. Die Frage „warum ist überhaupt Etwas?“ (64) stellt sich uns – gerade so, wie es Kant von den Fragen der Metaphysik sagte³⁵ –, ganz gleich, ob unsere „Vernunft“ sie beantworten kann oder nicht. Ihre Unbeantwortbarkeit macht also nicht, daß es der Vernunft gelänge, sich ihrer zu „entschlagen“. So besteht, sagt Novalis, eine absolute Forderung, der doch nur relativ entsprochen werden kann und die gerade aus der Unerreichlichkeit ihres Ziels die Unendlichkeit ihrer Suche zieht. Auch Forberg meint, die Vernunft selbst fordere diese Suche (*Briefe* I, 64 u.). Befriedigt würde ihr Verlangen erst mit dem Finden eines ‚letzten Darum‘ zu allem Warum, eines ‚letzten UrGrunds zu allen Gründen‘ (65 u.). Die Gleichzeitigkeit von absoluter Forderung und Nicht-Realisierbarkeit ist aber gerade, was das Wesen einer regulativen *Idee à la Kant* ausmacht. Von ihr gilt, daß wir uns ihr in alle

³⁵ *KrV* A VII: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“

Ewigkeit nur annähern, nie sie erreichen können (Niethammer, Forberg, Hölderlin). Ich gebe das entscheidende Zitat aus Forbergs Aufsatz (noch einmal) ungekürzt:

Also so etwas, wie ein letztes Darum, ein letzter UrGrund ist, werde ich suchen müssen, um die Foderung meiner Vernunft zu erfüllen.

Wenn denn aber so ein letztes Darum, so ein letzter UrGrund unmöglich zu finden, ja selbst, genau besehn, unmöglich zu denken, wäre? –

So würde weiter nichts daraus folgen, als daß die Foderung meiner Vernunft auch niemals völlig zu erfüllen wäre – daß die Vernunft nur unter einer unmöglichen Bedingung aufhören könnte, nach den Gründen der Dinge zu forschen, und eben darum genöthigt wäre, ihre Forschungen ins Unendliche fortzusetzen, ohne sie in Ewigkeit zu Ende zu bringen. Das Absolute wäre dann weiter nichts als die Idee einer Unmöglichkeit, die, wenn sie jemals realisirt werden könnte, zugleich die Gränze aller Vernunft bezeichnen würde, und nun, da sie nicht realisirt werden könnte, uns Bürge dafür wäre, daß es überall keine Gränze der Vernunft gäbe.

Sonach wäre alles Suchen nach einem absoluten Princip hinfort – einzustellen? oder nicht einzustellen?³⁶

Einzustellen und nicht einzustellen – wie man will. Einzustellen – wiefern man es zu finden glaubt; denn alles, was sich finden lässt, ist sicher nicht das Absolute. Nicht einzustellen – wiefern man es als ein unerreichbares Ziel betrachtet, das man dennoch im Prospect haben muß, um zu gehen, wohin man gehen soll. Oder ist ein/ unerreichbares Ziel darum weniger ein Ziel? Ist die Aussicht gen Himmel darum weniger entzückend, weil sie immer nur – A u s s i c h t bleibt? (66 f.)

III. Im Juli 1796 hat Forberg seinen früheren Jenenser Kommilitonen Friedrich von Hardenberg in Weißenfels besucht. Etwa ein Jahr nach diesem Besuch hat er im *Philosophischen Journal* seine *Briefe über die neueste Philosophie* veröffentlicht. Sie enthalten eine Passage, die bis in Einzelheiten der Formulierung derjenigen ähnelt, die Novalis gerade um die Zeit von Forbergs Besuch in seinen *Fichte-Studien* notiert hatte (vgl. *Briefe* I, 66 f. mit *NS* II, 269 f., Nr. 566). Novalis hatte gesagt, daß Philosophie als Suche nach einem absoluten Grunde so lange unbefriedigt bleiben müsse, wie dieser Grund sich entziehe, und daß sie zu einer unendlichen Sehnsucht werden müsse, wenn sich zeige, daß dieser Grund nur eine

³⁶ Vgl. damit wiederum Novalis, *NS* II, 252, Z. 5 ff.: „Wir müssen die Idee [der höchsten Gattung] nicht verfolgen, sonst kommen wir in die Räume des Unsinn – Jede regulative Idee ist von unendlichem Gebrauch – aber sie enthält keine selbstständige Beziehung auf ein Wirkliches“ usw. im gesamten Kontext. Und Forberg, l. c., 87: „Ja mich dünkt vielmehr, das Land, das im gegenwärtigen Falle entdeckt werden müsse, liege gänzlich jenseits des Bodens der Erkenntnis, tief im Gebiete der Widersprüche und des Unsinn.“

kantische Idee sei. Novalis vergleicht diese vergebliche Grundsuche mit den nutzlosen Leidenschaften der Alchemisten, den Stein der Weisen zu finden (NS II, 270, Z. 9). Dabei zitiert er seinerseits einen Brief seines Freundes Forberg, den er aus dessen Brief vom Februar 1795 kannte (nämlich aus den *Fragmente[n] aus meinen Papieren*, 75,₁, die er auch sonst zitiert).

Aber kehren wir nun zurück in den Kontext der Forbergschen *Briefe über die neueste Philosophie*. Auch das absolute Ich der Wissenschaftslehre, sagt Forberg im Anschluß an das Zitat über die unendliche Grundsuche, ist „nichts als eine I d e e“ (*Briefe* I, 69). Das sind tatsächlich Fichtes eigene Worte (vgl. den 11. Abschnitt der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*, deren Schluß im selben Heft des *Philosophischen Journals* wie Forbergs *Briefe* I erschienen war [hier: 36-8]). Forberg hat aber allen Grund zu der Vermutung, daß Fichte ein ursprünglich auf die intellektuelle Anschauung gestütztes Konzept vom Prinzip seiner Philosophie (ich füge hinzu: unter den Hieben der Reinholdschüler und Hölderlins) stillschweigend in die Konzeption des Ichs als kantischer Idee verschoben hat. Dieser Bruch markiert schon den Einsatz des § 5 der ersten *Wissenschaftslehre*, die ja mit der praktischen Philosophie auch das ‚Streben‘, ‚Sehnen‘ und Nie-Erreichen wieder einführt – also all das, was Reinhold II, Niethammer, Feuerbach und die anderen von Beginn an antizipiert hatten. Während Forberg Fichte indes Inkonsistenz vorwirft, hat der hier wie oft helllichtige Friedrich Schlegel von einem „Wendepunkt“ in Fichtes Geist gesprochen. Er habe, unter dem Eindruck der ‚Transzendentalismus‘-Vorwürfe der Niethammerianer, „die Rückkehr von dem transzendenten Idealismus zu dem empirischen des Kant vollzogen“ (KA XII, 293 u.). Und das sei sehr „natürlich“. Denn sein Idealismus sei ja darin nie konsequent „transzendent“ gewesen, daß er mit dem Theorem des von außen erfolgenden, nicht in der Willkür des (empirischen) Ichs stehenden „Anstoßes“ ein Substitut des kantischen Dings an sich und also seines Dualismus aufrechterhalten habe (l. c., vgl. 147 ff.).

So auch Forberg. Er findet diese Konsequenz (die Rückkehr zu Kants nicht transzendentem, sondern transzendentelem Idealismus) allein konsistent. Sie verzichtet 1. auf die Sicherung des Prinzips durch einfache Evidenz (‚intellektuelle Anschauung‘); sie hält 2. die Prinzipiensuche dennoch für einen kategorischen Imperativ der Vernunft; und interpretiert 3. dies Prinzip als die (bloße) Idee eines Unbedingten. Fichte aber bleibt im vollkommensten Zwiespalt (auch noch im 11. Abschnitt der *Zweiten Einleitung*), wenn er

beides zugleich annimmt: daß die Interpretation des absoluten Ich als Idee nur die allererst zu realisierende Vollbestimmtheit dessen antizipiert, was die intellektuelle Anschauung als ein noch nicht Analysiertes in sich enthält. Anders gesagt: Die intellektuelle Anschauung gewährt ein Absolutum im Zustand der Noch-nicht-Bestimmtheit; und unter dem Titel ‚Idee‘ wird dieses selbe Absolutum als vollständig bestimmt gedacht, wenn auch nur gedacht (ein Gedankeninhalt, der zu keiner Zeit Wirklichkeit geworden sein wird, gerade so wenig wie bei Kant das vom kategorischen Imperativ Geforderte). Oder auch: In der intellektuellen Anschauung wird ein Inhalt gewährt, dessen Analyse zu keiner empirischen Zeit je erschöpfend durchgeführt sein wird (Fichtes Theorie des ‚thetischen Urteils‘, das nach seiner Auflösung – ‚Analysis‘ – von keiner ‚Synthesis‘ je vollständig erfaßt – d.h. in seiner ursprünglichen Fülle wieder zusammengesetzt – werden wird). – Fichte hat übrigens verwirrenderweise (im 5. Abschnitt der *Zweiten Einleitung*) noch eine andere, durchaus kantische Deutung der intellektuellen Anschauung angeboten: Danach komme „diese Anschauung nie allein, als ein vollständiger Act des Bewusstseyns, vor [...], sondern die intellektuelle Anschauung ist auch stets mit einer *sinnlichen* verknüpft“ (WWI, 463 f.). Demnach wäre die intellektuelle Anschauung nicht nur keine ideale Antizipation des Gehalts des Ich-als-Idee, sondern selbst eingeschränkt: unselbständiges Moment der sinnlichen Anschauung und von dieser nur dadurch unterschieden, daß der Gedanke, während er sich auf einen sinnlichen Inhalt überschreitet, von seiner eigenen Ungegenständlichkeit gleichzeitig ein unmittelbares Bewußtsein hat.

Forberg sieht zwischen der Bestimmung des Ichs als (intellektuell, aber gleichwohl) anschaulich gegeben und der als einer regulativen Idee den vollkommensten Widerspruch. Denn während Verstandesbegriffe Gegenstands-konstitutiv sind, also a priori auf Anschauungen gehen, können Ideen niemals in Anschauungen dargestellt werden (sie regulieren nur unser Nachdenken über dieselben [70 f.]). Also lassen sich Ideen (z.B. die des absoluten Ich) auch nicht intellektuell *anschauen*. Sie sind einfach „für unser Bewußtseyn unerreichbar“ (71; vgl. 83). Das kann man nüchterner so beschreiben, daß es widersinnig ist, Gegenstände von Postulaten als Seiende zu behandeln. Seiendes läßt sich (nach Kants und Forbergs ontologischen Prämissen) allenfalls anschauen (und wenn es unsinnlich ist, eventuell intellektuell); aber nicht das, was uns die Vernunft imperativ postulieren heißt (82 f.). Forberg warnt davor, alles, was der (theoretischen) Erkenntnis unzugänglich ist

(er sagt drastischer: „jede[n] Unsinn“), unter dem Namen ‚Idee‘ wieder aufmarschieren zu lassen.³⁷ Der Rekurs auf Ideen muß aus einem veritablen Vernunftinteresse legitimiert werden (72). Ganz ähnlich wie Novalis, der davor warnt, durch Verwechslung von Idealität und Wirklichkeit sich „in die Räume des Unsinn[s]“ zu verirren (NS II, 252, Nr. 466, Z. 6; vgl. 254, 11 f. und 255, 11 ff.), warnt Forberg davor, durch Gedanken „von einer Causalität, die nicht Causalität ist, von einer Substanz, die nicht Substanz ist, von einem Etwas, das nicht Etwas ist, von einem Ich, das Ich nicht bin, [...sich] in das bodenlose Land des Unsinn[s] [zu] verirr[en]“ (73; ähnlich 87). Trotzdem räumt er ein „p r a k t i s c h e s Vernunft-Interesse für die Idee des absoluten Ich“ ein (75 u.), vorausgesetzt, es werde nur als Idee betrachtet: eine Ermutigung zum Handeln, „a l s o b wir eine Reihe von Erscheinungen absolut, und ohne weitem Grund als unsern Willen, anfangen könnten, a l s o b wir in der Kette der Dinge ein völlig freies und unabhängiges Glied wären“ (76). Viel heikler sei das theoretische Vernunftinteresse an der Idee eines absoluten Ich zu begründen. Denn unser Bedürfnis, in die Vielheit unserer Erkenntnisse System zu bringen, hat doch nie den Status eines kategorischen Sollens und kann nie die Objektivität eines Erkennens ersetzen, wie empirisch und relativ dies auch immer sei. Mit Erhard, den er zitiert, spottet er über die Annahme eines „Knäuel[s] (...), von dem sich (...)/ alle Wahrheiten abwinden lassen“ (77 f.). In dem Fall wäre das absolute Ich Deduktionsprinzip aller begründeten Überzeugungen. Aber vergessen wir nicht, erinnert Forberg, daß wir dieses Prinzip nur aus dem Bedürfnis der Begründung unserer Überzeugungen (als eine „systematische Fiction“) postuliert haben; und meinen wir nicht etwa, daß es umgekehrt unsere Überzeugungen objektiv wahr zu

³⁷ „Man kann es mir nicht verdenken, wenn ich selbst da, wo man mir ein angebliches Postulat der Vernunft vorzeigt, nur mit der äußersten Vorsicht mich entschließe, Ideen, oder, welches eigentlich Eins ist, unmögliche Voraussetzungen anzuerkennen, und daß ich allemal geneigter bin, irgendwo ein geheimes Mißverständnis zu vermuthen, als in die Reihe der Wahrheiten eine anerkannte Unmöglichkeit aufzunehmen. Ich gestehe, daß ich im Grunde nur dem moralischen Sollen, und selbst diesem nur mit Furcht und Zittern, das Vorrecht einräumen möchte, eine so gefährliche Abweichung von den gewöhnlichen Regeln der Vernunft zu autorisiren“ (73). (Es folgt eine ergötzliche Charakterisierung der Keckheit, ja der Unverschämtheit, mit der umgekehrt die ‚neuste Philosophie‘, „dem Publikum zum Trotz“ die Grenzen des Unmöglichen leichtfüßig überschreitet und den „größten Widersinn“ zu sagen sich getraut und den Leser, der hier nicht mithält, als „zur Philosophie noch nicht reif“, einlädt, das Buch zu schließen, das nicht für ihn geschrieben sei [73 f.])

machen vermöge (78). Es wäre „Wahn“ anzunehmen, es wären „irgendwo letzte Gründe wirklich zu finden“. Es kann keine Demonstration solcher Annahmen geben; höchstens – und hier folgt er auffällig sowohl Niethammer wie auch seinem Freund Novalis – haben wir eine pragmatische ‚Bestätigung‘ für den Sinn unseres Postulats „durch den Erfolg; und wenn denn der Erfolg bei der einen [Voraussetzung] geraume Zeit schlecht gewesen wäre, so hätte man wohl Ursache, es künftig mit der andern zu versuchen“ (79). Natürlich wäre es kommoder, wir könnten das Prinzip, das unsere Erkenntnisse zum System versammelt, als solches intellektuell *anschauen* (82 f.). Denn da (nach Kant) Existenz sich der Anschauung und nur ihr enthüllt, wäre damit die Existenz eines solchen Prinzips gesichert. Aber die Anschauung eines Absolutum ist ein widersprüchlicher Begriff wie „trocknes Wasser“ oder „nasses Feuer“ (*Briefe* II, 258). Auch sind Anschauungen (nach der Terminologie) der Schule einzeln und privat. Darum sind Fichte und Schelling konsistent, wenn sie denen, die die Wissenschaftslehre nicht zu verstehen vorgeben, die intellektuelle Anschauung absprechen (Forberg zählt sich zu diesen Blindgeborenen). Aber um ein Prinzip zu stützen, müßte diese Anschauung intersubjektiv zugänglich, sie müßte mitteilbar sein (267) – und dann müßte sie auch begrifflicher Natur sein:

Aber, im Ernst, warum soll denn über das absolute Ich keine Mittheilung der Ueberzeugung möglich seyn? Läßt sich nicht jede Ueberzeugung durch Begriffe mittheilen, ja sogar erzwingen? ist nicht die Mittheilbarkeit einer Ueberzeugung fast immer ein sicheres Merkmal ihrer Richtigkeit, und die Unmittheilbarkeit wenigstens ein sehr verdächtiges? ist nicht tiefe Wahrheit in dem Anspruche eines großen Weisen: wenn einer seine eigne Welt hat, ist immer zu besorgen, daß er träume? (271 u.).

Bleibt die Interpretation der ‚intellektuellen Anschauung‘ als einer idealen Voraussetzung, die ich freiwillig mache, weil ich mir anders die empirisch kontrollierbaren (und intersubjektiv zugänglichen) Resultate einer solchen Philosophie nicht erklären kann (*Briefe* I, 85). Indes: die Resultate stellen sich – nach Schellings zirkulärer Erklärung – 1. überhaupt nur dann ein, wenn ich von einer auf intellektueller Anschauung beruhenden Philosophie schon ausgehe, statt deren Recht und Möglichkeit in Argumentform zu begründen; und 2. könnte eine Anschauung eben nie eine bewährbare Hypothese sein, wie eine kantische Idee es ist. Anschauungen hat man oder man hat sie nicht. Sie sind *realia*, keine problematischen Entitäten. Daraus, daß wir (z. B.) ein Vernunft-

interesse an der Systematisierung unseres Wissens haben, auf die anschaulich präsentierbare Existenz eines letzten Prinzips der Dinge zu schließen, hieße: einem Paralogismus auf den Leim gehen (86). Wenn Schelling sagt, ohne ein absolutes Ich wäre alles Philosophieren unmöglich, hat er dogmatisch einfach schon unterstellt, philosophieren könnten wir nur unter Voraussetzung letztbegründeten Wissens. Aber gezeigt hat er uns nicht, ob und wie wir in unserem (wirklichen) Bewußtsein ein solches Prinzip auffinden können. Statt dessen dekretiert er, manche Individuen seien wie die Blindgeborenen einer solchen Anschauung eben nicht teilhaftig. Worauf Forberg erwidert, daß der Blindgeborene Kriterien dafür hat, die Anschauungen des Sehenden, die ihm abgehen, an anderen Wahrnehmungen, die er hat, zu kontrollieren (wenn etwa der Sehende mit den Augen Entfernungen einschätzt, kann er dieselben durch Tasten oder Durchmessen des Raums überprüfen). Aber Forberg vermag keine mitteilbare Wahrheit auszumachen, die ihm dadurch entginge, daß er die intellektuale Anschauung *nicht* voraussetzte (*Briefe* II, 268 f.). Schelling könnte ihr Bestehen auch nicht nachweisen, denn sein eigenes Bewußtsein ist in Wirklichkeit in keiner erleuchteteren Erkenntnissituation als das unsrige. Das seine hat ihn noch nie auf die Höhe geführt, auf die er die intellektuale Anschauung setzt. Dort schwebt sie nicht als Lösung eines Problems, sondern nur als Name für etwas Unmögliches, ja Widersinniges.

Ja, mich dünkt vielmehr, das Land, das im gegenwärtige Falle entdeckt werden müßte, liege gänzlich jenseit des Bodens der Erkenntniß, tief im Gebiete der Widersprüche und des Unsinnns.

[...]/

Wie weit bin ich entfernt, Herrn Schelling recht zu geben, daß o h n e ein absolutes Ich alle Philosophie unmöglich sey! Nein, gerade m i t dem absoluten Ich geht alle Philosophie zu Ende (*Briefe* I, 87 f.).

Soweit mein Referat von Forbergs *Briefen*. Fichte hat sich, wie gesagt, die Mühe gemacht, darauf zu antworten. Die *Nacherinnerung zu dem vorstehenden, und Vorerinnerung zu dem folgenden Aufsätze* findet sich im Vierten Heft des Siebenten Bandes des *Philosophischen Journals* von 1797, 273-281.³⁸ Sie ist für Fichtes Verhältnisse ungewöhnlich milde, vor allem freilich auch darum, weil – meint Fichte – Forberg in seinem *Versuch einer Deduction*

³⁸ Der ‚nachfolgende‘ Aufsatz, von dem im Titel die Rede ist, ist Forbergs *Versuch einer Deduction der Kategorien*, I. c., 282-314 (unvollständig). Mit diesem letzteren ist Fichte völlig einverstanden und voll des Lobes.

der Kategorien „den innersten Geist meines Systems getreulich dar[stelle]“ (280). Darum sei er ihm auch „nicht böse“. Denn wer wie Forberg Fichteaner geworden ist, an dem hat die „Wahrheit einen neuen, und einen so geistvollen Anhänger bekomme[n]“ (281) – es ist klar, daß in der Philosophie kein Heil außer dem Fichteanismus zu finden ist. Fichte versichert (und das entspricht ja auch Forbergs umgekehrter Einschätzung), er habe Forberg wegen seines „Geistes (...) stets hochgeschätzt“ (280) – und so verzeihe er päpstlich auch die Staubwolken, die Forbergs Polemik aufwirble und vor denen der Zuschauer seine Augen wohl in Acht nehmen möge (273).

In der Sache ist Fichtes Antwort knapp und merkwürdig ausweichend. Unbedeutend ist die Richtigstellung einer Forbergschen Formulierung, wonach die „Zusammensetzung“ der Begriffe des Absoluten (A) und des Ich (B) widerspruchslös nicht möglich sei. Fichte rede aber nicht von ihrer Zusammensetzung, sondern von ihrer einfachen Einheit. Wie alles Einfache lasse die sich nur anschauen, nicht in Begriffen fassen. Zweierlei aber besagten die Sätze ‚Ich kann A überhaupt nicht denken‘, und ‚ich kann A und B wohl denken, aber nicht als eins‘ (273-5).

Das ist spitzfindig und trägt wenig zu Forbergs Fragen bei. Erstens hatte Forberg darum gebeten, daß man ihm den Zugang zu einer solchen Anschauung erkläre; und zweitens behauptet Fichte doch sehr wohl, daß zwei Sinne des Absoluten: seine Unbedingtheit und seine Ichheit, eins seien. Also muß er die unterschiedenen Ausdrücke auch jeden für sich verstehen und sie widerspruchslös zusammenfügen können. Wäre das Absolute ein Einfaches (oder wären Unbedingtheit und Ichheit einerlei, was Forberg mit guten Gründen bestreitet, Schelling wird sich ihm bald anschließen): wie kann es dann zur Differenzierung beider Zugangsweisen kommen? Im Gedanken des Unbedingten ist absolute Unbezüglichkeit gedacht; mit ‚ich‘ dagegen meine ich etwas Bestimmtes, also etwas, das ich aus einer Masse von Gegenständen herausgreife, zu denen es Beziehungen unterhält. Was Forbergs Nichtbegreifen der Rede der Absolutheit des Ich betrifft, meint Fichte, so werde er sie schon verstehen, „so bald er nur das Ich begreift“ (275 u.). Das ist die alte Anmaßung.

Wichtiger ist Fichtes Bescheid zum ontologischen Problem. Zunächst bestreitet er, aus dem Nicht-real-sein-Können des Ich auf seine Idealität geschlossen zu haben (276 f.). Das Ich vor die kontradiktorische Alternative des Seins oder Nichtseins zu stellen, sei „völlig unstatthaft, und dogmatisch“ (277). Forberg hatte sich so

aber nicht ausgedrückt: Er hatte vom Etwas- oder Nichts-Sein als von den ‚Hörnern des Dilemmas‘ gesprochen, und das ist offenbar etwas anderes. Das Pronomen ‚nichts‘ verneint ‚etwas‘, während ‚nicht sein‘ den Ausdruck ‚sein‘ verneint. Nur dann fielen die Unterschiedenen zusammen, wenn ein Sein außer der Gegenständlichkeit undenkbar wäre, was beide, Fichte und Forberg, allererst zu zeigen hätten. Belegbar ist, daß Fichte zur Zeit der Niederschrift seiner *Nachbemerkung* Sein als Gegenständlichkeit denkt: als erstarrte Tätigkeit, nach deren ontologischem Status er nicht fragt: „SEYN ist ein NEGATIVER Begriff; denn er NEGIRT ein außer dem SEYN gesetztes *thätiges*; (...) S E Y N *ist also der Charakter des N I C H T - I C H*“ (GA IV.2, 39). Fichte fragt nicht, in welchem Sinne von ‚sein‘ auch die Tätigkeit, deren inerter Niederschlag das Nicht-Ich (oder Objekt) sein soll, sein könne (denn aus einer inexistenten Tätigkeit kann kein Sein fließen). Da Fichte und Forberg sich hier aber nicht eigentlich durch Differenziertheit übertreffen oder unterbieten, bleibt diese wichtige ontologische Unterscheidungsarbeit allererst zu leisten (eine Mühe, der sich vor allem Schelling in seinem Spätwerk unterziehen wird). Fichte tut nun erneut ziemlich genau das, was Forberg die Annahme eines Mittelglieds zwischen Etwas und Nichts genannt hatte. Er behauptet, das Absolute Ich ‚liege höher, als alles Seyn‘. „Das Seyn [Fichte meint offenbar die Modalkategorie Wirklichkeit] ist in keiner möglichen Rücksicht ein Prädicat von ihm“ (I. c.). Die drei Seinsmodi (Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit) fänden allesamt auf das Ich keine Anwendung, da es sich dabei um Kategorien handle – und Kategorien sind 1. Gemächte des Ich, die also nicht rückwirkend als Bestimmungen ihrem Produktionsgrund beigelegt werden dürfen (wer dies tut, begeht einen Paralogismus), und sind 2. „allzumal (...) nur Bestimmungen der sinnlichen Anschauung“, finden also auch darum auf „das Ich [... als] de[n] intelligible[n] Grund aller Erscheinungen“ keine Anwendung (279). Dies Argument kennt man schon aus Kants Paralogismen-Kapitel, besonders in der B-Auflage.

Wenn also Sein im Sinne von Wirklichkeit vom intelligiblen Ich ferngehalten werden muß, wie schützt sich dann Fichte vor dem Vorwurf, sein absolutes Ich sei etwas Unwirkliches, eine Chimäre? Indem er einen Unterschied zwischen Realität und Wirklichkeit auftritt (277 f.); Forberg habe beide verwechselt. Den Unterschied von Realität und Wirklichkeit kennt auch Kant: Realität gehört zur Kategorie Qualität (und ist mithin eine sogenannte mathematische Kategorie; Kant übersetzt sie durch ‚Sachheit‘: das, was das Wesen

einer Sache ausmacht; dazu gehört auch die Intensität der Empfindung, aber nicht ihr Daß). Das Daß, die Existenz einer Sache wird dagegen von der Kategorie ‚Wirklichkeit‘ spezifiziert, die in die Rubrik ‚Modalität‘ gehört (und eine sogenannte dynamische Kategorie bildet; ‚dynamisch‘ nennt Kant Grundbegriffe von Gegenständen, die die Existenz dessen voraussetzen, was durch sie spezifiziert wird). Ist nun Fichtes Verweis auf Kants Paralogismen triftig, so ist die Anwendung des Grundprädikats ‚real‘ aufs reine Ich ebenso unerlaubt wie die von ‚wirklich‘³⁹ (denn alle beiden sind Kategorien, also Grundklassen von sinnlich gegebenen Gegenständen). So ist gar nicht zu sehen, wie mit dem „Prädikat des realen Seyns“ (277 u.) ein Beitrag zur Bestimmung des ontologischen Status des absoluten Ich geleistet sein könnte. Forbergs Einwand steht also unangefochten.

Daß wir Gedanken an etwas haben können, das *nicht* unter die Bestimmung ‚wirklich‘ fällt (etwa ein Mögliches oder eine abstrakte Entität), das hatte Forberg als eine Trivialität selbst eingeräumt (*Briefe* II, 265,₃, 266,₁). Aber er hatte hinzugefügt, daß er das Absolute unter der Bestimmung eines Ichs gerade für einen „unmögliche[n] Begriff“ halte (266,₂). Fichte übersieht geflissentlich diesen Zusatz und macht aus dem Zugeständnis einen Widerspruch: Alle Seinsmodi, also auch ‚möglich‘, ergäben doch nur Sinn in „Beziehung auf ein reales Seyn“, ja sie seien nichts anderes als „weitere Bestimmung[e]n des Begriffes vom realen Seyn“ (Fichte, I. c., 278,₂). Das zu bestimmende reale Sein sei immer zu ihnen hinzuzudenken.

Wer daher A durch den Begriff des Möglichen bestimmen will, der will es allerdings durch das Prädicat des realen Seyns bestimmen; und wenn er A darum widersprechend findet, weil es sich durch jenes Prädicat nicht bestimmen läßt, so ist die Prämisse seiner Folgerungen allerdings diese: es ist widersprechend, irgend einen Begriff nicht durch das Prädicat des realen Seyns zu bestimmen (I. c.).

Diese Folgerung hatte Forberg in der Tat (am angegebenen Ort) bestritten. Aber Fichtes Ontologie ist allenfalls noch konfuser als die Forbergs. Wenn es trivialerweise stimmt, daß die Seinsmodi immer eines bedürfen, „das da“ durch sie bestimmt wird, warum sollte dies ein ‚reales Sein‘ heißen? Wir sprechen auch den Gegenständen der mathematischen Kategorien (in deren Sphäre die ‚Realität‘ gehört) kein Sein (im Sinne der Wirklichkeit) zu, so wenig

³⁹ Was die Kategorie Möglichkeit betrifft, so verbittet sich Fichte „für das reine Ich unsers Systems gar sehr d[ie]s Geschenk“ (279,₂).

wie abstrakten Entitäten wie ‚Bedeutung‘, ‚Wahrheit‘ oder ‚Negation‘. Daß auch sie nur ‚in Beziehung‘ auf ein anderes, das da sinnvoll, wahr oder negiert ist, auftreten, macht dies andere nicht schon ‚realiter seiend‘.

Fichte aber hatte früher, z.B. in den Einleitungsparagrafen der ersten Wissenschaftslehre, ganz anders gesprochen. So hat er mit der Rede vom Sich-schlechterdings-Setzen des Ich Kants Sprachgebrauch aufgegriffen, wonach Dasein als ‚absolutes Gesetzsein‘ zu verstehen sei. Sage ich von etwas, es sei, so lege ich ihm ‚kein reales Prädikat‘ bei, das dem von ihm Spezifizierten eine Eigenschaft mehr zuspräche, als die es ohne die Seins-These hätte. Ich sage nur, *ob* der durch die realen (= sachhaltigen) Prädikate spezifizierte Gegenstand existiert oder nicht. Das absolute Ich wird darum nicht durch Sätze wie ‚Ich bin so und so‘, sondern nur durch das existentielle ‚Ich bin‘ ausgedrückt. Diese Aussage nennt Fichte das ‚thetische Urteil‘. Sein Gehalt ist die Allheit der Realität in nuce. Darum konnte Fichte gelegentlich selbst dem Gedanken ‚absolutes Ich‘ noch ein ‚absolutes Sein‘ zugrundelegen: „Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können“ (GA I,2, 410). Insofern hätte Fichte gar keinen Grund gehabt, sich von Forbergs Entweder-Oder (also: *Etwas* sein oder nicht *sein*) ins Bockshorn jagen zu lassen. Er hätte vielmehr klar darauf bestehen dürfen, daß das Ich in irgendeinem Sinn *ist*.

Außerdem ist die Disjunktion zwischen ‚etwas denken‘ und ‚nichts denken‘ nicht vollständig; und ‚nichts denken‘ ist nicht einerlei mit ‚nicht denken‘, wie das Forberg behauptet hatte (Briefe II, 264,2). Dies zu glauben war vielmehr der Irrtum des Parmenides.⁴⁰ Der Ahnherr und „eigentliche Begründer der antiken Ontologie“⁴¹ hat die Struktur des Wahrnehmens (νοεῖν) immer wieder durch die des Denkens oder Redens (λέγειν, φάναί, φράσαι) explizieren wollen. Beide – Anschauen und Denken/Sagen – ziehen ein Intentionalobjekt nach sich: ich sehe etwas, und ich denke/sage etwas. Daß der Parallelismus trügt, zeigt sich vor allem am Problem der Negation. Während das Nichtsehen und das Nicht-Sehen koinzidieren, findet eine ähnliche Konjunktion nicht statt zwischen dem Nicht-Sagen und dem Nicht-Sagen (denn es ist

⁴⁰ Vgl. Ernst Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, 36–66, hier: 38–50.

⁴¹ Heidegger, *Grundbegriffe der Phänomenologie*, 154

immer möglich, zu sagen oder zu denken, daß etwas *nicht* sei). Das hängt damit zusammen, daß die Wahrnehmung geradehin auf ein Seiendes sich richtet, während die Struktur der Rede (des Satzes) das ‚etwas als etwas‘ ist. Das Objekt einer νόησις (eines Anschauens) ist ein raumzeitlicher Gegenstand, das Objekt eines λόγος aber ein Sachverhalt (repräsentiert durch eine Proposition: ein Objekt als so und so bestimmt). Wird nun Sein als Objekt eines Vernehmens gedacht und die Differenz zur Struktur des Intentionum eines Satzes übersehen, dann wird Sein mit Seiendem (der Akt der Affirmation oder der Negation eines Sachverhalts mit dem Setzen eines Gegenstandes) verwechselt. Das optische Modell des geistigen Auges reduziert ‚sein‘ auf Gegenständlichkeit. Und Forberg scheint sich gar nicht vorstellen zu können, daß der Gegenstand eines Gedankens etwas anderes sein könnte, als was ‚durch das Prädikat des realen Seins‘ bestimmt wird, worunter er Gegenständlichkeit versteht. Fichte wehrt sich eigentlich nur gegen Forbergs Absicht, „zwischen den Hörnern dieses Dilemma [etwas oder nichts zu sein] unser System übel in die Klemme zu bekommen“ (Fichte, I. c., 276). Er macht keinen Einwand gegen die Statuierung des Dilemmas selbst. Im Gegenteil glaubt er selbst, daß hier ein echter „Widerspruch“, also eine Kontradiktion, walte (I. c., 275₂).

Dabei hatte er doch schlüssig gezeigt, daß wir den Gedanken ‚Ich‘ nicht aus dem Gerichtetsein unseres Bewußtseins auf Gegenstände lernen können (z. B. in seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, der im 1. Heft des 7. Bandes des *Philosophischen Journals* erschienen war, dort 1-20; erst recht in den einleitenden Paragraphen seiner Vorlesung über *Wissenschaftslehre nova methodo* [GA IV.2, 30 f., 35 u., 37₂]). Daraus durfte er mit Recht schließen, daß wir das Ich nicht als gegenständliche Entität *beschreiben* können, wie es Objekte in Raum und Zeit sind. Keineswegs mußte er aber daraus schließen, daß, weil das Ich kein Gegenstand sei, es also *nicht* sei. Die Existenz des Cogito gehört vielmehr mit zur Evidenz, die Fichte dem Ich-Gedanken zuschreibt. In den Skopus des Existenzquantors fallen also noch andere Entitäten als nur Gegenstände in engerer Bedeutung. Die alten Griechen unterschieden in diesem Sinne zwischen dem, was in gar keiner Hinsicht existiert (dem οὐκ ὄν), und dem, was zwar nicht selbst das Seiende, darum aber doch nicht in jeder Hinsicht inexistent ist (dem μὴ ὄν). So sage ich etwa: „Ein Tag kann eine Perle sein, und ein Jahrhundert nichts“, und meine keineswegs, daß in diesem Jahrhundert, nichts (kein Ereignis-

nis) sich abgespielt hat. Ich meine, daß in bezug zu einer höheren Norm, dem erfüllten Tag, das ganze Jahrhundert ein vergleichsweise Nichtiges, ein $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, war. So konnte Novalis vom Ich sagen, es sei „im Grunde nichts“, womit er nicht meint, daß es nicht *besteht*, sondern daß ihm alles gegeben werden muß‘ (NS II, 273, Z. 31 f.). Das spricht für genau die Disjunktion, die Forberg (und eigentlich auch Fichte) für eine Kontradiktion hält: Sein kann entweder als Subjekt oder als Objekt auftreten. Begegnet es uns *nicht* als Objekt, ist es darum nicht schon gleich *Nichts*. Es mag eben mehrere ‚Arten des Seins‘ geben, wie Schelling sagt, und entsprechend mehrere Arten des Nicht-Seins. Es kann eines *nicht* sein ($\acute{\omicron}\nu\kappa\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$) oder nur nicht *sein* (oder auch: nur nicht *das Seiende selbst* sein: $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$, $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$). In diesem Sinn ist das, was Erkenntnisgrund (oder kantische Ermöglichungsbedingung) eines anderen ist, nicht im gleichen Sinne seiend wie diese andere. Es ist darum aber noch nicht überhaupt *nichts*. Es ist nur nicht das, dessen Grund es ist: oder es *ist* nicht auf die gleiche Weise wie das von ihm Begründete. Oder auch (in Schellings Worten): es ist nicht das Seiende-selbst oder seiend-im-emphatischen-Sinne.⁴²

Daß es nicht sinnvoll ist (wie Fichte in seiner Entgegnung auf Forberg sich hinreißen läßt), auf das Sein des Ich zu verzichten, kann man sich durch ein einfaches Raisonement klarmachen, das Sartre wiederholt anstellt, das sich aber auch beim späten Schelling findet.⁴³ Würde ich den erkenntnistheoretischen Grundsatz des Bischofs Berkeley ‚Sein ist Erkenntwerden (esse est percipi)‘ schlechterdings verallgemeinern, so käme ich in folgenden Regreß: Ich setze zuerst, alle Realität⁴⁴ hänge vom Bewußtsein ab. Dann stellt sich sofort die Frage: das Bewußtsein selbst aber, existiert es? Verneine ich das, so hätte ich – per absurdum – das Sein

⁴² Ich habe die entscheidenden Passus aus Schellings Spätwerk (übrigens auch aus Sartres Hauptwerk, das sie ebenfalls kennt) ausführlich zitiert und interpretiert im Vorwort zur Neuauflage von *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992, 50-92, bes. 76 ff. Die zur Ausdifferenzierung der Semantik von ‚sein‘, ‚nicht sein‘ und ‚nichtsein‘ wichtigsten Stellen in Schellings Werk finden sich in *SW* I/7, 205, Anm. 1; I/10, 235, 283-5; II/3, 217 ff., 227 ff.; II/1, 288 ff., 307 ff.

⁴³ Z.B. und besonders bündig in *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: *Bulletin des la société française de philosophie*, tome 42, 1948, 49-91, hier: 59 ff. Vgl. auch M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, 50-92, 193 ff. und das ganze V. Kapitel (205 ff.).

⁴⁴ Ich gebrauche hier ‚Realität‘, ‚Wirklichkeit‘ und ‚Sein‘ oder ‚Existenz‘ synonym (anders als Kant).

aufs Nichtsein begründet. Bejahe ich dagegen (sinnvollerweise) die Frage, so gerate ich in folgendes Dilemma. Da der Satz ‚esse est percipi‘ allgemein gilt, so gilt er auch für das Sein des Bewußtseins selbst. Wende ich ihn also auch auf des Bewußtseins eigenes Sein an, so gilt: auch dieses beruht auf einem Percipi. Und dies Percipi setzt erneut das Sein eines Bewußtseins voraus (denn erst in diesem Sein – „esse“ – ist sein Bestand fundiert), das selbst wieder das Sein eines Bewußtseins voraussetzt und so ad infinitum. Soll also dem Bewußtsein irgendeine Präeminenz in der Philosophie zugestanden werden (und das ist Sartres Absicht nicht minder als Fichtes), so muß ich hinsichtlich seiner eine realistische Position einnehmen. Ich kann sie – nur scheinbar paradox – so formulieren: Das Sein des Bewußtseins selbst darf nicht abermals von einem (des Seins beraubten) Bewußtsein abhängen. In Fichtes Formulierung: Die Tätigkeit, die das Sein erst setzt, darf nicht ihrerseits der Existenz beraubt sein. Oder in Sartres berühmter Formulierung: „La conscience naît *portée* sur un être qui n'est pas elle.“⁴⁵

Forberg aber hat nicht nur darüber nicht genug nachgedacht (der Vorwurf wäre an Fichte weiterzugeben). Er hat – und diesmal anders als Fichte – auch offenbar nicht begriffen, was das Ich zu einem so heiklen philosophischen Problem macht. Denn auch wenn ich es nicht für absolut halten will (wofür Forberg exzellente Gründe genannt hat), muß ich, sofern ich überhaupt ein Ich annehme (was Forberg tut),⁴⁶ irgendeine Erklärung dafür parat haben. Forbergs Auskunft, wir könnten im empirischen Seelenleben niemals zwei Zustände zugleich haben, und darum könne das Denken von etwas und das Denken dieses Denkens nie simultan auftreten, läßt zu einer Reflexionstheorie des Ich ein, deren Falschheit Fichte – zuerst im *Philosophischen Journal* – siegreich gezeigt hatte.

⁴⁵ *L'être et le néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, Paris 1943, 28.

⁴⁶ Erinnern wir uns seiner Formulierung aus dem *Lebenslauf eines Verschollenen* (48): „Vom Ich wollte ich ebenfalls ausgegangen wissen, nur nicht von einem absoluten Ich, sondern vom empirischen Ich [...].“